البَداوة في الرواية الأردنية:

دراسة ثقافيّة فنيّة في نماذج روائيّة مختارة

إعداد

منصور وهيب منصور العمري

إشراف

د . نايف خالد العجلوني

حقل التخصص ـــ اللغة العربية

التاريخ

٢٠٠٧

البَداوة في الرواية الأردنية:

دراسة ثقافيّة فنيّة في نماذج روائيّة مختارة

إعداد

منصور وهيب منصور العمري

بكالوريوس اللغة العربية وآدابها ، جامعة اليرموك ٢٠٠٥ م

قُدّمتْ هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في تخصص الأدب والنقد في جامعة اليرموك، إربد، الأردن

لجنـــة المناقشـــة

١. د . نايف خالـــد العجلونـــي .... رئيسا

٢. أ د . نبيـــل يوســف حـــداد .... عضوا

٣. أ د . زيـــاد صالـــح الزعبـــي .... عضوا

٤. أ د . شـــكري عزيز الماضـــي .... عضوا

التاريخ

٢٠٠٧

إلــــــى: أبـي و أمـي...

و إلــى ملـهمتـي الأولــى... الـحقـيقــة

أهـــدي هذا الـعمل

الفهرست

الملخص

العمري، منصور وهيب: البداوة في الرواية الأردنية: دراسة ثقافية فنية في نماذج روائية مختارة. رسالة ماجستير بجامعة اليرموك. (٢٠٠٧) (المشرف: د. نايف خالد العجلوني).

عالج هذا البحث موضوع البداوة في الرواية الأردنية، حيث قام باختيار نماذج روائية هي: "زنوج وبدو وفلاحون" لغالب هلسا، و"حوض الموت" لسليمان القوابعة، و"الزوبعة" لزياد قاسم، و"القرمية" لسميحة خريس، فقد تجلى الموضوع في هذه الروايات بشكل ظاهر. كما حاول قراءة هذه الروايات وتحليلها متكئا على الدراسة الثقافية أولا، والدراسة الفنية للروايات ثانيا.

وتطرق البحث بداية لبناء البداوة الاجتماعي بأنساقه المختلفة: الاقتصادية، السياسية، الدينية، القبلية والأسرية، فعرض من خلال هذه الأنساق نمط الحياة الاجتماعية عند البدو كما تجلى في هذه الروايات؛ كما تطرق لثنائية البداوة والحضارة ببعديها: الصراع والتحولات. حيث تعتبر ثنائية صراع البداوة والحضارة (الاستقرار) من القضايا المهمة والقديمة بين المجتمعات البدوية والحضرية معاً. وأما التحولات فهي قضية تلازم، بالضرورة، ثنائية الصراع هذه.

كما تطرق البحث لأهم الجوانب الفنية التي ظهرت في الروايات، وهي: الشخصيات، ورؤية الكتّاب. فاستخلص الشخصيات البدوية بأنماطها ونماذجها، وقد تمثلت في الشخصيات البدوية الآتية: التاريخيّة، والهُلاميّة، والمتحوّلة، والرمزيّة. وأما الجانب الفنيّ الثاني (رؤية الكتّاب) فقد تمثل في عرض رؤية كتّاب الروايات المختارة لموضوع البداوة والمجتمع البدوي، بحسب بعدهم الزماني والمكاني عن الموضوع.

المقدمــــة

تعتبر ظاهرة البداوة من المواضيع التي أثارت اهتمام الكثير من الكتّاب والدارسين في الثقافة العربية في العصر الحديث بالبحث والنقد. فهي ظاهرة جديرة بالاهتمام بسبب تغلغلها في قيم الثقافة العربية. وقد امتد هذا الاهتمام إلى كثير من الدارسين والكتّاب والروائيين الأردنيين، فاتخذوا من هذا الموضوع مادة وبيئة لبعض رواياتهم.

ويهدف هذا البحث إلى دراسة موضوع البداوة في بعض الروايات الأردنية دراسة تتكئ على بعض المعطيات التي يقدمها النقد الثقافي بصورة أساسية، إضافة للدراسات الفنية للرواية. كذلك أفادت الدراسة من المنهج السوسيولوجي في تناول الأبعاد المختلفة لبنية البداوة الاجتماعية وعلاقتها مع بنية المجتمعات الحضرية المستقرة. وهكذا قام البحث باختيار نماذج روائية من الرواية الأردنية وهي: "زنوج وبدو وفلاحون" لغالب هلسا، و"حوض الموت" لسليمان القوابعة، و"الزوبعة" لزياد قاسم، و"القرمية" لسميحة خريس. ولم تكن عملية الاختيار عشوائية، إنما جاءت مبنية على أسس معينة في طليعتها: أن البحث لا يهدف إلى تقديم دراسة مسحية شاملة للروايات؛ وأن تتجلى الظاهرة بشكل واضح في الرواية المختارة؛ كما أخذ البحث في الاعتبار التدرج الزمني، حيث اختار نماذج من أقدمها كتابة حتى آخرها؛ وراعى كذلك منهجية الدراسة، من حيث اشتمال الرواية على المواضيع التي قُسّمت بها فصول البحث.

وبالنسبة للدراسات السابقة، فإنه لم يُعثر _بحسب ما توصّل إليه البحث_ على دراسات كاملة ومستقلة عن موضوع البداوة في الرواية. وقد كان طبيعيا أن تُوجد دراسات ثانية

وموضوعية حول الروايات المختارة، إلا أنها لم تكن ذات صلة مباشرة بالموضوع. ولكن وُجدت دراسات موجزة أشارت إلى جانب البداوة في الروايات المدروسة بصورة أو أخرى. ويكتفي البحث هنا بالإشارة إلى ثلاث دراسات مهمة، وهي: ما كتبه محمد حسن عبدالله عن رواية "زنوج وبدو وفلاحون" في كتابه "الريف في الرواية العربية"؛ و"حوض الموت: ثقافة الغزو والجنون الفردي"(مقالة) لزياد الزعبي؛ و"صورة الصحراء في الزوبعة" (مقالة) لزهير عبيدات. وقد أفاد البحث من هذه الدراسات في بعض المواطن، كما استهدى بها منذ البداية في توسيع أفق البحث.

وقد تكوّن البحث من تمهيد وثلاثة فصول. أما التمهيد فقد جاء فيه تعريف للبيئات الروائية بعامة، والأردنية بخاصة؛ ثم التعريف بماهية البداوة والمجتمع البدوي كما يراه الدارسون السوسيولوجيون؛ ثم التعريف بالدراسات الثقافية التي أفاد منها منهج البحث. وأما الفصل الأول ("البناء الاجتماعي للبداوة")، فتطرق لبناء البداوة الاجتماعي بأنساقه: الاقتصادية، السياسية، الدينية، القبلية والأسرية، عارضا بهذه الأنساق نمط الحياة الاجتماعية عند البدو كما تجلى في الروايات.

وفي الفصل الثاني تطرّق البحث لثنائية البداوة والحضارة ببعديها: الصراع والتحولات، عارضا لتمثلاتها في الروايات. حيث تعتبر ثنائية صراع البداوة والحضارة (الاستقرار) من القضايا المهمة والقديمة في المجتمعات العربية: البدوية والحضرية. فتمّ من خلالها تحليل صراع البداوة مع الحضارة: بصوره، وأسبابه، وآثاره على الحضارة. أما التحولات فهي قضية تلازم، بالضرورة، ذلك الصراع وتعقبه. وفيها تمت مناقشة تحولات البداوة نحو الحضارة.

وأما الفصل الثالث، فقد اشتمل على الجوانب الفنية التي ظهرت في الروايات، وهي: الشخصيات، ورؤية الكتّاب. فاستخلص الشخصيات البدوية، بأنماطها ونماذجها، كما تمثلت في الروايات. وهي الشخصيات البدوية الآتية: التاريخيّة، والهلاميّة، والحضريّة (المتحولة)، والرمزيّة. أما الجانب الثاني من الجوانب الفنيّة (رؤية الكتّاب)، فقد تمثل في عرض رؤية كتّاب الروايات المختارة للبداوة والمجتمع البدوي؛ وأساليبهم، ووسائلهم، وأدواتهم، التي اتخذوها للتعبير عن رؤيتهم الخاصة للموضوع؛ وأثر قربهم أو بعدهم الزماني والمكاني عن البداوة في رؤيتهم لها.

وأخيرا، ما كان لبحثي هذا أن يكتمل إلا بمَن قدموا لي العون والمساعدة. فأتقدم بالشكر والامتنان إلى أستاذي الدكتور نايف العجلوني، الذي طالما أفدت من آرائه وتوجيهاته الدقيقة، لا سيما المنهجية. كما أشكر أساتذتي أعضاء لجنة المناقشة على تفضلهم بمناقشة هذا البحث، وعلى ملاحظاتهم القيمة: الأستاذ الدكتور نبيل حداد، والأستاذ الدكتور زياد الزعبي الذي أوحى إلي بفكرة البحث، والأستاذ الدكتور شكري الماضي. وأشكر كل من عمل على دعمي ماديا ومعنويا لمواصلة هذا البحث... أبي وأمي العزيزين اللذينِ لم ينسياني بدعائهما، وإلى إخواني وأخواتي وأخص منهم: تسنيم وغُصَين اللتين قامتا بطباعة هذا البحث. كما أشكر كل الأصدقاء الذين قدموا لي العون والمساعدة، وأخص الأخ حمزة نجادات على دعمه في زمن ما من هذا البحث.

تمهيــــــد

١. بيئـــات الروايـــة

يشكل موضوع البحث، "البداوة في الرواية الأردنيّة: دراسة ثقافيّة فنية في نماذج روائية مختارة"، سؤالا كبيرا ومهما لدى قارئ البحث. فهو أول ما يطالعه فيه. وربما احتاج، أو ربما فرض هذا العنوان تمهيده الخاص الذي تضمن عرض ثلاث قضايا، وهي: التعرّف إلى البيئات الروائية ومنها بيئة البادية بشكل عام؛ وبيئات الرواية الأردنية بشكل خاص؛ وتعريف البداوة والمصطلحات المتعلقة بها. ومرد هذه القضايا علم الاجتماع. وهي قضايا مهمّة هنا لأنها تعمل على تكوين خلفيّة سوسيولوجية قبل بدء المناقشة والتحليل، فلا بدّ من معرفة ماذا تعني البداوة، ومن هو البدوي، والتعرّف إلى مفهوم التحليل الثقافي الذي اعتمده البحث بشكل رئيس منهجا يعالج به القضايا المطروحة.

لقد ابتُدع الفن الروائي ليعبر عن المدينة، وقد ارتبط ازدهاره بنشأة المدن الكبيرة، وانتشار التعليم فيها، كون الرواية فنا يُقرأ. كما ارتبط هذا الفن بحصول المرأة على قدر من الحرية الاجتماعية، وخاصة حق الحب والعمل اللذين يتيحان قيام شبكة من العلاقات التي تسمح بصنع نســيج فني متعدد الألوان. لذلك يمكــن النظر إلى المدينــة على أنها صانعــة الرواية

والمستهلك الأساسي لها[1].

بهذا كانت المدينة _ مكانا وقيما وعلاقات _ البيئة الأولى للرواية والموضوع الأساسي لها، ثم جاءت الرواية العربية _مقابل الرواية الغربية _ محتفية بالريف ومجتمع القرية. وقد استطاع الكاتب الروائي العربي أن يتخذ من الريف بيئة تتجاوز المألوف، فانتقل من النظرة الرومانسية أو الواقعية إلى الرؤية الفلسفية وأحلام المدينة الفاضلة، حيث لم تتسم الرؤية للريف بالبساطة، إنما اتخذت بعدا أيديولوجيا[2].

وقد اتخذت بعض الروايات بيئات أخرى مثل بيئة البحر كما في روايات الروائي حنا مينا، وشكلت تلك البيئة حضورا بارزا وعلامة مميزة في فنه الروائي. ومن البيئات أيضا بيئة الصحراء[3]. ويُعد الكاتب إبراهيم الكوني من أكثر الروائيين الذين اتخذوها بيئة لأعمالهم، ولم يغادر الكوني صحراءه التي رسمها وصوّرها، حيث الأساطير والخرافات والرموز والوحوش والحيوانات والنباتات، كلها تكتسب طابعا خاصا في كتاباته كما أجمع على ذلك معظم النقاد.

وفيما يتعلق بالروايـــة الأردنية فقد لجأت إلـــى بيئات أخرى[4] ، بعضها قد يفارق بيئات الرواية العربية كبيئة المخيّم[1] ، وبعضها قد يتفق معها كبيئة المدينة والريف وغيرها.

---

[1] انظر: محمد حسن عبدالله: **الريف في الرواية العربية**، سلسلة عالم المعرفة، ع ١٤٣، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٦، ص ٧ .

[2] انظر: المرجع السابق، ص ٨ .

[3] للمزيد حول الصحراء في الرواية العربية انظر: صلاح صالح: **الصحراء في الرواية العربية وإشكالية تحريك المكان**، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، سوريا،١٩٩١.

[4] للمزيد حول بيئات الرواية الأردنية، انظر: نبيل حداد: **الرواية في الأردن: فضاءات ومرتكزات**، وزارة الثقافة، عمان، ط١، ٢٠٠٣، الفصل الأول صص ١٣ _ ٧٠. إذ يتحدث فيه عن البيئات وأثرها في الأحداث والشخصيات الروائية. ويرى تأثـّر تلك البيئات الروائية بالبيئة الواقعية والواقع الاجتماعي الأردني، ومن أشكال تلك البيئة المدينة والقرية والمخيّم والبادية، وتتسع عنده لتشمل بيئة النضال الوطني وبيئة الاغتراب.

شكّلت البداوة وأمكنتها لبعض الروايات العربية بعامة[2] والرواية الأردنية بخاصة بيئة وموضوعا لها، فقد عالجت الروايات المختارة هذا الموضوع إلى جانب المواضيع الأخرى. فرواية "زنوج وبدو وفلاحون"[3] تعرض نمطين من الحياة هما نمط البداوة ونمط الريف، ولم تسعَ الرواية إلى تصوير البداوة والمجتمع البدوي إلا من خلال إقامة المضاد لهذا المجتمع، ألا وهو مجتمع الريف، وهي قضية مهمة إذا ما أُخذت بالحسبان.

---

[1] للمزيد حول بيئة المخيم، انظر: نبيل حداد: **الرواية في الأردن: فضاءات ومرتكزات**، صص ٢٣ _ ٢٧، حيث يناقش رواية " وقت " لجمال ناجي من هذا الجانب.

[2] للمزيد حول البادية في الرواية العربية، انظر: محمد حسن عبدالله: **الريف في الرواية العربية**، الفصل السادس المعنون بـ" الريف والبادية "، صص ٢١١ ـ ٢٤٣، إذ يحلل بعض الروايات مثل: "عودة الروح" لتوفيق الحكيم، و"الأرض" لعبد الرحمن الشرقاوي و"دعاء الكروان" لطه حسين وغيرها.

[3] مما تجدر الإشارة إليه أن أعمال غالب هلسا تمثّل إشكالية عند النقاد ومنها: إشكالية الهوية وإشكالية النوع الأدبي من حيث التداخل بين الرواية والسيرة الذاتية والتاريخ الاجتماعي، انظر نبيل حداد: **الكتابة بأوجاع الحاضر: دراسات نصية في الرواية الأردنية**، جمعية عمال المطابع التعاونية ، عمان ،٢٠٠٣. وقد يُضاف إليهما إشكالية أخرى تتعلق بالجنس الأدبي، من حيث التداخل بين الرواية والقصة القصيرة. إذ صدرت الرواية ضمن مجموعة قصصية تحمل العنوان ذاته " زنوج وبدو وفلاحون"، إلا أن كثيرا من النقاد درسوها مندرجة تحت جنس الرواية ومن تلك الدراسات:

- محمد حسن عبدالله: **الريف في الرواية العربية**.
- فخري صالح: "غالب هلسا قاصا"، في: **عالم غالب هلسا**، تحرير: مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان ، ١٩٩٦ ، صص ١٢٣ _ ١٢٨.
- سناء، العفيفي: **صورة الريف في الرواية الأردنية**، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ٢٠٠٢.
- فخري صالح: "قصص غالب هلسا بذور لأعمال روائية،" في: **وعي الكتابة والحياة: قراءات في أعمال غالب هلسا**، تحرير : مجموعة كتّاب، أزمنة ، عمان ، ط١ ، ٢٠٠٤ ، صص ١٤٦ _ ١٥٢. ويرى فيه أن ثمة وشائج واضحة بين عالم هلسا الروائي والقصصي حيث تبدو القصص: "وديعة والقديسة ميلادة وآخرون"، و"زنوج وبدو وفلاحون" بخاصة، كأنها بذور لأعمال روائية كونها قابلة للتطوير والتوسيع والتعميق من حيث المواقف والأحداث والشخصيات، وبسبب استعمالها الوصف المستخدم في الرواية لا القصة القصيرة. وسيتجاوز البحث هذه الإشكالية لما ذُكرَ من ناحية، وربما للنقد المستخدم في هذا البحث الذي يلغي حواجز الأجناس.

وتصوّر رواية "حوض الموت" [١] البداوة من خلال تلك البداوة الغازية التي كانت تجيء إلى "حوض الموت" (القرية أو المكان) للقتل والسلب والنهب، فتعرضها بأبشع الصور، راصدة التحولات التي كانت تجري في ذلك " الحوض". ولعل أبرز تلك التحولات هي تحولات البداوة الغازية، إذ اُفتتحت الرواية على مشهد من مشاهد الغزو، وانتهت أيضا بمشهد يُعلن انتهاءه.

أمّا رواية "الزوبعة"، فإنها تتنقل بمشاهد متنوعة في أماكن من الوطن العربي وخارجه، في فترة أواخر العهد العثماني حتى بدايات العصر الحديث. ومن تلك المشاهد مشهد حياة قبيلة بدوية تقطن حوالي منطقة "القبة" (شرق الأردن). وتصور الرواية شبكة من التحولات التي تتعرض لها تلك المنطقة فيعهد سكانها البدو إلى بعض الفلاحين بزراعتها، ويصبح الاستقرار فيها بشكل متزايد، مما يصاحبه تغيرات أخرى جذرية على نمط البداوة. ومن هنا يقصر البحث دراسته للرواية على مشهد "القبة" والمشاهد الأخرى إذا ما ارتبطت بها، كما يمكن وضعها ومقارنتها ودراستها ضمن تحولات الأماكن الأخرى في الرواية.

وتعتبر رواية "القرميّة" من الروايات التاريخية التي تؤرخ _بعمل فني_ للثورة العربية الكبرى، ويتبيّن جانب البداوة فيها من خلال عرضها لمجتمع بدوي يسكن جنوب شرق الأردن، في الجفر تحديدا، الذي يرأسه الشيخ عودة أبو تايه، ويقوم البدو بالمشاركة في الثورة مشكّلين مادة أساسية وأهمية كبيرة فيها.

---

[١] تجدر الإشارة إلى أن الرواية تشير في بدايتها إلى الأصول البدوية التي ينتمي إليها مجتمع حوض الموت _انظر: الرواية، ص ٦ _إلا أنها تبدأ من حيث كون الحوض مستقراً في قرية ريفيّة متزايدة الاستقرار، وتجدر الإشارة إلى أن الرواية تعرض بإشارات قليلة صورة من حياة بدو يقطنون أطراف القرية يمكن اعتبارهم ضمن مجتمع القرية فهي ما زالت في طور الاستقرار.

٢. البـــداوة: المصطلح والمفهوم

كانت البداوة هي النمط السائد، والأسلوب الدائم لحياة الإنسان ما قبل التاريخ، فقد بدأ الإنسان حياته بدويا[١]. وهي أقدم نمط اجتماعي للحياة عرفه الإنسان، فهي أول سعي له في التكيف مع الظروف الطبيعية. فبالبداوة افتتح الإنسان صلته بالبيئة من حوله، فانتزع رزقه منها متطفلا على مائدة الطبيعة المبسوطة أمامه في كرم واسع حيناً، وفي شح ضيّق حينا آخر، يجمع ثمار الأشجار من على وجه الأرض يسد بها حاجته. ثم التجأ إلى الحيوان الذي يعايشه في الطبيعة يصطاده، ثم إلى البحر يصطاد منه. بعد ذلك نمت خبراته من حوله، فاستـــتأنس بالحيوان والنبات. ويُلحظ من ذلك أن الإنسان قد تبدّلت علاقته مع الموارد الطبيعية التي يعيش عليها، فبعد أن كانت علاقته بها تبعيّة وسلبية أصبحت العلاقة علاقة تعاون وتبادل[٢]. مما يعني أن عصر الاستقرار الذي كان سببه الأول الزراعة عصر حديث جدا بالنسبة إلى تاريخ الإنسان.

يرى علماء الاجتماع أن البداوة ظاهرة تقوم على الرحلات الدورية والمتكررة في طلب الرزق، وهي ليست مطلق التنقل، إنما هو تنقل حول مراكز مؤقتة يتوقف مدى الاستقرار فيها، على كمية موارد المعيشة المتاحة فيها، وعلى مدى الوسائل الفنية المستعملة في استغلالها، وعلى مدى الأمن الاجتماعي والطبيعي المتوفر فيها. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن التنقل البدوي ليس مقابلا اجتماعيا ولا مرادفا لغويا لمعنى عدم الاستقرار، بمعنى أنه يجب النظر إلى البدو مستقرين اجتماعيا، لأن البدوي لا يتنقل أبدا إنما ينزل المكان الذي يرتحل إليه بمنزلة

---

[١] انظر: مكي الجميل : البداوة والبدو في البلاد العربية، الشركة الثلاثية، عمان، ١٩٦٣، ص ١١.

[٢] انظر: محي الدين صابر، ولويس كامل مليكه: البدو والبداوة: مفاهيم ومناهج، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٦، صص١٦، ١٧.

المقيم[1]. بينما يرى بعضهم أن المجتمع البدوي هو: المجتمع الذي يقوم نسق الضبط الاجتماعي فيه على بناء قبلي، ويعيش في ظروف إيكولوجية (بيئية) معينة في المناطق الصحراوية[2].

ويطرق ابن خلدون موضوع البداوة مشيرا إلى مصطلحين أساسيين هما: البداوة والحضارة (البدو والحضر) ويعرّف البدو بأنهم: "المقتصرون على الضروري في أحوالهم العاجزون عما فوقه"، والحضر بأنهم: "المعتنون بحاجات التّرف والكمال في أحوالهم وعوائدهم"[3]. كما يرى أن البدو أقدم من الحضر، لأن الضروريّ أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه، فلا ينتهي الإنسان إلى الكمالي إلا إذا كان الضروري حاصلا. يؤكد ذلك وهو يتحدث عن العمران البشري وخرابه، وعن السياسة وانتقال الجماعات من البداوة نحو الحضارة [4].

وتعتبر البداوة، إضافة إلى ثنائية البداوة والحضارة (الصراع والتحولات)، موضوعا أساسيا من الموضوعات التي تتصل بواقع المجتمع العربي. فظاهرة البداوة ظاهرة سائدة في المجتمع العربي، إذ لا يزال تأثيرها على قيم مجتمعنا العربي المعاصر كبيرا، حتى في مدنه وعواصمه. وتعتبر مشكلةً عصيّة من المنظور القومي، سواء من حيث التكامل القومي أم من حيث الخطط التنموية: الاقتصادية والاجتماعية. فقد أصبحت البداوة نمطا شاذا في ضوء التطورات السياسية والاجتماعية والعلمية والتكنولوجية. فقيام الحدود السياسية أدى إلى تجزئة الوحدات القبلية إلى مجموعات سـياسـية مختلفة، وهي التي لا تعترف بوجود سلطة سياسية

---

[1] انظر: مكي الجميل: **البدو والبداوة في البلاد العربية**، ص ١١ ؛ محي الدين صابر ولويس كامل مليكه: **البدو والبداوة: مفاهيم ومناهج**، صص ١٩، ٢٠ .

[2] انظر: محمد عبده محجوب: **مقدمة لدراسة المجتمعات البدوية (منهج وتطبيق)**، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٤، ص ١٢.

[3] عبد الرحمن ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤ ، د.ت ، ص ١٢٢.

[4] انظر: المرجع السابق، ص ١٢٢.

تحكمها، مما أدى إلى عدم استغلال البداوة أرضا وأفرادا[1].

ويزداد الأمر تعقيدا إذا ما لوحظ أن هذه الظّاهرة ما زالت تمارس تأثيرها بقيمها الراسخة والمتجذرة في المجتمع العربي، في زمن يشهد تحولات كبرى لما أحدثه القرن العشرون من ثورة تكنولوجية ومعلوماتية ومعرفية غيّرت أحوال العالم، وزادت من تعقيدات الحياة وعلاقات الإنسان مع العالَم والكون من حوله.

٣. التحليـــل الثقافـــي منهجا

يستعين البحث في منهجه بالمعطيات التي يطرحها النقد الثقافي، ونظرا لحداثة هذا النقد من جهة وللإشكالات التي تصل حد الاختلاف في وجهات النظر لدى بعض النقاد من جهة أخرى، فقد كان من اللازم تبيان المنطلق النظري الذي يتكئ عليه البحث في مساره ومصطلحاته، وإجراءاته و تطبيقاته، ووضع بعض التصورات عنه.

لعلّ الناقد عبدالله الغذامي كان من أوائل الذين قدّموا ومهّدوا للنقد الثقافي في السياق العربي، إذ رأى أن النقد الأدبي قد نظر إلى النّص بوصفه قيمة جمالية، وعليه فإن سعيه كان منوطا بالكشف عن هذا البعد الجمالي، وبذلك لم يعد للناقد إلا أن ينقد شرطه الجمالي، فحرمه ذلك من القدرة على معرفة عيوب الخطاب وعيوب المؤسسة النقدية ودورها في إخضاع فعل القراءة لشروط المؤسسة وأحكامها[2]. ولا يُفهم من هذا أن الغذامي يدعو إلى إلغاء المنجز

---

[1] انظر: محي الدين صابر ولويس كامل مليكه: البدو والبداوة، صص ٥ ، ٢٨ ، ٢٩ .

[2] انظر: عبدالله محمد الغذامي: **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، صص ١٥ ، ٥٧ ــ ٥٩ .

النقدي الأدبي، إنما يهدف إلى تحويل الأداة النقديّة من قراءة الجمالي، بغض النظر عن عيوبه النسقية، إلى أداة في نقد الخطاب وكشف أنساقه[1].

ويُعرّف ميجان الرويلي وسعد البازعي النقد الثقافي بأنه: "نشاط فكريّ يتخذ من الثقافة بشموليتها موضوعا لبحثه وتفكيره ويعبّر عن مواقف إزاء تطوراتها وسماتها"[2]. هذا يعني أن موضوع النقد هو الثقافة وأن غايته هو التعبير عن موقف ما منها. ويرى "ليتش" (Vincent . B Leitch_) أن مهمة النقد الثقافي هي تحليل الجذور الاجتماعية للأحداث المجتمعية والمؤسسية والنصوص، ومهادها ومهاويها وتفريعاتها الأيديولوجية. لذا فإنه يؤول النقد الثقافي إلى فاعلية نشيطة، وذلك لأن النقد إذا كان شارحا فإنه لم يعد نقدا[3].

سبق القول: إنّ النقد الثقافي مجال أو نشاط فكري عام. لذا فإنّ النقاد الثقافيين لا يقبلون الحديث عنه بوصفه فرعا محددا من فروع المعرفة، لأنّ فعاليته تستعين بالنظريات والمفاهيم والنظم المعرفية لبلوغ ما لا تستطيع بلوغه المناهج الأدبية ولا الخوض فيه، فلا يمكن الحديث عن نقد ثقافي دون معرفة واسعة بالميادين والمعارف والنظريات الأدبية والإعلامية والثقافية المقارنة والمدارس والاتجاهات والأفكار[4].

كذلك يرى "أرثر أيزابرجر" (Arthur Asa Barget) أنّ نقاد الثقافة لا ينقدون بلا وجهة نظر، فالنقد الثقافي يتمأسس على منظور ما، يرى الناقد من خلاله الأشياء، كالمناظير

---

[1] انظر: عبدالله محمد الغذامي: النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص ٨ .

[2] ميجان الرويلي، وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٤، ٢٠٠٥، ص ٣٠٥.

[3] نقلا عن: محسن جاسم الموسوي: النظرية والنقد الثقافي: الكتابة العربية في عالم متغير(واقعها، سياقاتها، بناها الشعورية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٥ ، ص ٢٠ .

[4] انظر: المرجع السابق، صص ١٢ ــ ١٤.

الماركسي أو الفرويدي أو اليونجي، أو النسوي، أو كأن يرتبط بعلم العلامات أو المذهب الاجتماعي أو الأنثروبولوجي... إلخ[1]. إنّ ارتباط النقد الثقافي بتلك المعارف والمناهج المتعددة يعمل على قراءة النصوص قراءة تتضمن مفهوم قراءة البنية، وأهمية الإحالة إلى مرجعيات من داخل النص وخارجه، لكشف المسكوت عنه في النص، أي قراءة البنى السطحية والعميقة وتفسير الدلالات وتأويلها في إطار لا يجعل النص مجرد مجموعة من التصنيفات الشكلية، بل يقرأ النقدُ الثقافي تحولات هذه البنيات ومرجعيتها، ووظائفها وأثرها الاتصالي وأشكاله. إنه يقرأ تحولات النص باتجاه المجتمع الثقافي الذي أنتجه في زمان ومكان معينين، ومدى انطلاقه وحركته نحو الانفتاح على العالم أو الانغلاق على نفسه[2].

يُحاول البحث الحالي قراءة ظاهرة البداوة كما تجلّت في الروايات السابقة الذكر، ودراستها وتحليلها ثقافيا واجتماعيا، عارضاً لنمط حياة البداوة وبنائها الاجتماعي، ومن ثمّ التطرق لثنائية البداوة والحضارة[3]، ثم التطرق لأهم الجوانب الفنية فيها (الروايات): الشخصيات، ورؤى الكتّاب.

---

[1] انظر: أرثر أيزابرجر: النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، تر: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي: المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ع ٦٠٣ ، ط١، ٢٠٠٣، ص ٣٨ .

[2] انظر: عزالدين المناصرة: الهُويات والتعددية اللغوية: قراءات في ضوء النقد الثقافي المقارن، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان ــ الأردن، ط١، ٢٠٠٤، ص ١٢.

[3] يتمّ استخدام مصطلح "الحضارة " ضدا لـ "البداوة"، كما في تعريف ابن خلدون السابق، فهي تعني المجتمع المستقر، وليس المفهوم المعاصر للمصطلح.

الفصـــــــــل الأول

البـــــناء الاجتـــماعي للبـــداوة في الروايات

توطـــــئة

طرحت الروايات مجموعة من القضايا الفكرية والمضامين المهمة، ويستطيع القارئ الذي يقف وقفة متأنية وفاحصة أن يكشف الأنساق المتوارية داخل النصوص وفاعليتها الكبيرة، لتسهم هذه القراءة في فهم أعمق للأبعاد المعرفية ولحقائق البداوة والمجتمع البدوي.

يرى الكثير من الدّارسين أن التاريخ لا يُقرأ بسذاجة أو على أنه قصص الماضي، إنما يقرأ على أساس انعكاس الماضي في الحاضر وتأثير الأول في الثاني. وقد طرقت الروايات التاريخ الاجتماعي للمجتمع الأردني في فترة من فترات تشكيله، بعضها جاءت توثيقا اجتماعيا دقيقا، وجاءت بعضها الأخرى قارئة مجيدة مستخلصة رؤاها الخاصة للتاريخ.

يحاول هذا الفصل أن يكشف أنساق البناء الاجتماعي للبداوة، فكما أُشير سابقا فإن البحث في هذه الأنساق الثقافية يفيد في فهم العلاقات الراهنة والحالية في المجتمع العربي عموما والأردني بشكل خاص. فقد رأى بعض الدارسين أن سِمة البداوة قد طبعت المجتمع العربي عبر قرون عدة، وذهب مع غيره في تفسير ظواهر الحياة العربية قديمها وحديثها من منطلق

البداوة، وأثرها في الحياة العربية وفي الفكر العربي السياسي والاجتماعي. ورأى أن العربي يعاني من "عاهتين مزمنتين": إحداهما في المكان هي الصحراء، وثانيتهما في الإنسان هي البداوة، ومن هاتين العاهتين نشأت وتنشأ وتتكرر عاهات مزمنة أخرى، مثل: القطيعة المزمنة بين العرب والدولة، والمجتمع الديني والمدني، والحضارة المتصلة[1].

من هنا يقدّم هذا الفصل رؤية ثقافيّة لأنساق البناء الاجتماعي كما ظهرت في الروايات، كما يقدّم تحليلاً للمعاني الخفيّة الكامنة بين سطورها، ورد هذه المعاني إلى أُطُر مرجعية: نفسية، أو فلسفية، أو اجتماعية تاريخية وهي الأهم، دون التخلي عن الأسس الجماليّة فيها. ويتمظهر البناء الاجتماعي للبداوة، كما يُستقرأ من الروايات المختارة في عدد من الأنساق: الاقتصادي، السياسي، الدّيني، القبلي والأسري.

١. النســق الاقتصــادي

تصوّر الروايات البداوةَ معتمدة على عدّة مصادر يقوم عليها اقتصادها. أولى هذه المصادر هو الغزو، وبالغزو تقوم القبيلة البدويّة بمهاجمة قبيلة أخرى أو مجموعة من القبائل، أو مهاجمة المستقرين (الحضر) بهدف سلبهم أموالهم و أخذ الغنائم منهم. وتعتبر البيئة البدويّة بجدبها وفقرها إحدى الأسباب الرئيسيّة للغزو ودواعيه[2]، فهو وسيلة عيش وأسلوب حياة تفرضه البيئة الفقيرة بمواردها وإمكـــاناتها. فإذا أجدبـــت الأرض وأقفرت، لجأت القبائل البدويـــة إلى

---

[1] انظر: محمد جابر الأنصاري: تكوين العرب السياسي ومغزى الدّولة القطريّة: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤، صص ٣٧ _ ٤٧ .

[2] لمزيد من التّعرف إلى أسباب الغزو الأخرى، انظر في هذه الدراسة: "البناء الاجتماعي للبداوة: النسق السياسي"، صص ٢٣_٢٤، "ثنائية البداوة والحضارة: الصراع"، صص ٤١_٤٧.

مهاجمة الآخرين مدفوعة بغريزة حبّ البقاء والاستمرار في الوجود[1].

في رواية "حوض الموت" يظهر الغزو على "الحوض" (المكان) جزءا من الاقتصاد الذي تعتمده البداوة في حياتها، فقد كان "حوض الموت" _بطبيعته المغرية_ سببا من الأسباب وواحدا من الدوافع التي دفعت القبائل البدوية إلى غزوه. فجاء في الرواية: " و(عقيد القوم) رجل يغطي وجه الشيب من القذال إلى الذقن وحتى المنحر [...] وعندما أطل على البلدة من كردوش [وهو سفح يطلّ على الحوض] رفع شعر غاربه وحاجبيه [...] وقال: هذا الحوض الواسع مثل غموض البحر... أرى في وسطه قرية مثل الوشم على تلة تراقب بحر الملح الغربي، وتدلُّ على واد له زندان و ليس له قرار... حوض منظوم مرقوم ... داكن مثل غبش الليل في عز النهار... يا للعجب..! [...] عقيد القوم نقل وجهه من السرج ونظر إلى الحوض القاتم نظر المغشي عليه من الموت..."[2].

إن تلك الأوصاف التي يصفها "عقيد القوم" (قائد الغزاة)، وهي أوصاف تدعو للعجب والإغراء، تشير إلى أن "الحوض" أشبه بجنّة فيه من الخيرات ما لا يستطيع مقاومته، وتجيء البيئة الحيّة هنا مقابل بيئة الصحراء القاحلة المفتقرة للحياة، فتظهر رغبة البدوي في الاستيلاء عليها.

ومثل ذلك تصوّر رواية "الزوبعة" الغزو حاجة أساسية للحياة البدوية ومطلبا مهما لديمومة البناء الاجتماعي واستمراره، فقد "أغار [زعل] على تجمع لضنى تومان بالقرب من

---

[1] انظر: أحمد حمدان الربايعة: **المجتمع البدوي الأردني في ضوء دراسة أنثربولوجية**، منشورات دائرة الثقافة والفنون، عمان، ١٩٧٤، ص ١٣٦.

[2] سليمان القوابعة: **حوض الموت**، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان، ط١، ١٩٩٤، صص ٧ ، ٨. من أجل الاختصار في الإحالة إلى الروايات المختارة في هذه الدراسة، سيُكتفى _بعد ذكرها لأول مرة_ بالإشارة إلى عنوان الرواية المعنية ورقم الصفحة.

بدنة. قتل منهم عشرات وشتت شملهم وغنم إبلهم [ثم] انسحب غربا إلى واحات الأزرق، فوجئوا برجال سنجارة يغيرون عليهم من كل جانب."[1]. ويظهر من ذلك أن البداوة لا تعترف لأحد بالقوة، فيتوحد فيها الغازي والمغزو، كل ذلك مما تحتمه الطبيعة البدويّة القاسية.

وتذكر رواية "القرميَّة" الغزو مصدرا من مصادر اقتصاد البداوة، وتستعرض ماضي شيخ الحويطات "عودة" حينما تعرضت قبيلته للغزو، وقد كان طفلا يافعا، فأعدَّته أمه "عمشة" وطلبت منه إعادة إبل قبيلته المنهوبة، فذهب وأرجع الإبل. كما تذكر الرواية في بدايتها أن الأحداث التي تعرضت لها قبيلة الحويطات من خروج "الحكيم" المفاجئ وظهور "عقاب" وغيرها من الأحداث، لم تصرف "عودة" عن استكمال استعداده لسوق الفرسان إلى وادي سواقة حيث حدود بني صخر، لغزوهم، ولم يكن هم الآخرون غافلين بل استعدوا لهم[2].

وتربط الرواية بين سوء الأحوال الاقتصادية وتناقص تلك الموارد من جهة وبين الغزو من جهة ثانية، فيصبح الغزو ناموس الصحراء وقانونها المتين الذي لا يمكن خرقه. "تشققت الأرض عطشا، هزلت الدواب ونفقت تباعا"[3]. وراح "عودة" يتابع غزواته الواحدة تلو الأخرى حتى وصلت غزواته تخوم الشام وأقاصي البلاد في شط العرب، كما تصوّر الرواية.

إن خشونة الصحراء وطبيعتها القاسية قد طبعت الحياة البدوية والمجتمع البدوي بسمتها، ومن هنا تتلاشى الروابط الإنسانية وتتراجع في سبيل الحصول على المأكل والمشرب وتوفير المورد الاقتصادي، وحيث الرغبة في الحياة تغدو أقوى من كل تلك الروابط. يقول "عودة":

---

[1] زياد قاسم: **الزوبعة ٢** ، منشورات أمانة عمان، ١٩٩٦، ص ٢٨٢. وانظر: **الزوبعة ١**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٤، ١٩٩٨، ص ٤٤٤، (صدرت ط١ سنة ١٩٩٤). وانظر: **الزوبعة ٤**، منشورات أمانة عمان، ١٩٩٧، صص ٢٢.

[2] سميحة خريس: **القرميّة**، سنابل للنشر والتوزيع، مدينة ٦ أكتوبر، مصر، ط١، ٢٠٠٣ . صص ١٦، ١٧، (صدرت الطبعة الأولى منها في: ١٩٩٩، أمانة عمان الكبرى).

[3] المصدر السابق: ص ٣٦ .

"علامكم مبلمين؟ الغزو خلص [...] رجل برجل، وغزو هو شيمة العربان."[1]. قال ذلك عندما قام بغزو أبناء عمومته _قبيلة الجازي_ فلم يراعِ "عودة" الرابطة النسبية أو القبلية بين القبيلتين، وفيها تخلّت "عليا" أخته عن زوجها "عبطان الجازي" وفيها قُتل "عبطان" أيضا. وحينما ردّت قبيلة الجازي الغزو قُتل ابن "عودة"، فقابل عودة هذه الحادثة بالتجلد والصبر، واعتبرها من قوانين الصحراء. ورغم ما حل بعودة وقبيلته إلا أن الصحراء بقيت هي الأقوى وظلّ "عودة" يبحث عن غزوة لا يهدأ.

إضافة إلى تلك الموارد تظهر قوافل الحجاج التي كانت تمرّ عبر شرق الأردن غنيمة سهلة وموردا مهما للبدو، فقد كانت القبائل البدوية المتاخمة لطرق الحجيج "تظهر فجأة وتختفي فجأة غانمة ما استطاعت من أموال الحجاج وحاجياتهم وركوباتهم. مخلّفة وراءها موتى السيف والجوع و العطش"[2].

وتشير "الزوبعة" إلى أهمية هذا المورد من خلال رفض البدو لإقامة خط سكة الحديد الحجازي، لأنه سوف يسرق منهم نهائيا المورد الذي كانوا يعتاشون عليه، سواء في شن الهجمات على قوافل الحج، أو قبض أجور حمايتها من السلطة، وهو مورد آخر كما سيأتي.

وقد اعتمدت البداوة على مجموعة من التحالفات في موردها الاقتصادي، فتحالفت مع السلطة العثمانية من جهة ومع الفلاحين ــ الحضر ــ من جهة ثانية. وقامت تحالفات بين السلطة العثمانية والقبائل البدوية القوية التي كانت تقيم على مقربة من الطريق، دُفعتْ بموجبها

---

[1] القرمية: ص ٤١.

[2] الزوبعة: ص ١/ ٢٢ . وانظر: ص ١/ ٢٤ .

مبالغ لتلك القبائل كي يحافظوا على سلامة وأمن قوافل الحجاج[١]. بدا ذلك واضحا في روايتي "الزوبعة" و"القرمية". أما الأولى فتشير إلى أن قبيلة الجبيلية القاطنة شرق الأردن، وعلى رأسها الشيخ "عواد الجبيلي"، كانت تتقاضى تلك المبالغ المالية، وتشير إلى السبب بأنه: "كان من المستحيل على الدولة التركية أن تقيم الأمن في الصحراء [...] فلجأت إلى القبائل البدوية الكبيرة وخصصت لها دفعات مالية مقابل حماية القوافل والذود عنها"[٢]. ففي بداية الرواية يظهر مشهد غزو البدو لقافلة الحجاج وفيهم "سمعان" أحد حراسها، ثم يأتي بدو الجبيلة لنجدتهم وإنقاذ القافلة.

إذا كانت السلطة قد فرضت هذا التّحالف على البداوة فرضا أو ربما كان نوعا من السياسة في إخضاعها، فإنّ التحالف الثاني تحالف سلبي فرضته البداوة على الفلاحين _الحضر_ مقابل عدم الاعتداء عليهم. في "الزوبعة" يظهر ذلك جليّا واضحا، وتصور الرواية مشهدا بين "زعل" والفلاحين. يقول "زعل" لأحد الفلاحين: "المن الحقل يا قرابة ؟ [...] نظر الفلاح إلى زعل بريبة وخشية [...] قال الفلاح وهو يبلع ريقه. لأبو سهيل [...] فقال زعل تقولون ليه الشيخ زعل الجبيلي شريك يعاود ليك في البيدر [...] نص الغلة لي، ونصها ليه، ألقاها حاضرة من غير سؤال ولا جواب"[٣].

وتصور الرواية نفسها تحالف بدو الجبيلية ممثلة بالشيخ "عواد" مع فلاحي القبة وعلى رأسهم "فرحان الصليبي" الذي كان قد استقدمه الأب "سمعان" إلى أرض القبة التي كان يملكها

---

[١] للمزيد انظر: منيب الماضي، وسليمان الموسى: **تاريخ الأردن في القرن العشرين (١٩٠٠ ـ ١٩٥٩)**، مكـتبة المحتسب، عمان، ط٢، ١٩٨٨، ص ٣.

[٢] انظر: **الزوبعة**، ص ١ / ٢٢. وانظر: صص ١ / ٢٤، ١٣٠ ـ ١٣٣؛ **القرميّة**، ص ٥٧.

[٣] المصدر السابق: ص ٢/ ٩٥. وتتكرر الصورة ذاتها في رواية "القرميّة" من خلال استرجاع تاريخ العلاقات بين أبناء القرى والشيخ "عودة"، للمزيد، انظر: **القرميّة**، صص ٩٠ ، ٩١ .

بدو الجبلية لزراعتها وفلاحتها، وفي المقابل يقوم البدو بحمايتهم من أي اعتداءات، وفي نهاية كل موسم يتقاسمون الغلال. وقد كان هذا التحالف سلميا بعكس الأول، اتفق فيه الطرفان على شروط محددة.

بالإضافة إلى تلك المصادر الاقتصاديّة التي اعتمدتها البداوة، كانت تعتمد على مصادر كالرعي والصيد. وعلى الرّغم من أهمية هذين المصدرين إلا أنّ الروايات لا تذكرهما إلا بصورة محددة، كصيد بعض الحيوانات البريّة [1] ، وصيد الصقور التي كانت مصدرا مهمّا في حياة البداوة سواء عن طريق اصطيادها وبيعها، أو الاعتماد عليها في صيد الطيور، وتعتبر الصقور بأنواعها ذات قيمة اقتصادية في حياة البداوة إضافة إلى قيمتها الرمزية [2] .

وتجدر الإشارة أخيرا إلى اعتماد بعض القبائل البدويّة على الزراعة مصدرا من مصادر عيشها، على الرغم من سكنها الخيام (أماكن سكنى البدو) كما ظهر في رواية "زنوج وبدو وفلاحون"[3]. مما يعني أنها قبيلة بدوية لم تتطور بعد إلى مرحلة الاستقرار.

٢. النســق السياســيّ

ويحتل هذا النسق أهمية كبرى وفاعليّة دينامية في المجتمع البدوي. فمن خلال عملية الاستقراء الدقيق له وتتبعه حسبما ظهر في الروايات، تتضح مجموعة من الحقائق، ومن خلال هذا النسق تتضح علاقات المجتمع البدوي السياسية الداخلية والخارجية. حيث تتمثل العلاقات الداخليــة على مستوى القبيلة في علاقات أفرادها مع بعضهم بعضا، فــي حين تتمثل العلاقات

---

[1] انظر: الزوبعة، ص ١ /٢٥٦ .

[2] انظر: القرميّة، صص ١٢، ١٣ .

[3] انظر: غالب هلسا: زنوج وبدو وفلاحون، أزمنة، عمان، ط٣، ٢٠٠٢، الفصلان الرابع والخامس، صص ٢٩_ ٤٠ .

الخارجية في علاقاتهم مع القبائل الأخرى ومع السلطة المتمثلة في الدولة العثمانية وإمارة شرق الأردن، حسب الفترة الزمنية التي طرقتها الروايات.

تعدّ القبيلة الوحدة السياسية الكبرى في حياة البداوة، وتشكل لدى الفرد البدوي الحصن المنيع الذي يحتمي به ويحميه في الوقت نفسه، فيبذل كل ما لديه حفاظا على قبيلته. وقد ظهر ذلك واضحا جليّا في "الزوبعة"، فجاء فيها: "فالبدوي بروحه حبة رمل لا تسبب غصّة في حنجرة طير [...] قوة البدوي في قبيلته"[1]. وتعتبر هذه الفكرة مركزيّة في نسق البداوة السياسي، فالاعتراف المطلق بالقبيلة والولاء لها ولرأس السلطة السياسيّة المتمثلة في شيخها يعني نفي ما عداها وعدم الاعتراف والخضوع لأيّ سلطة أخرى. وفي دائرة هذا المعنى تدور حياة البداوة السياسية، وعليها يمكن تحليل الناحية السياسيّة _وغيرها طبعا_ في المجتمع البدوي.

يظهر شيخ القبيلة متربّعا على قمّة التنظيم السياسيّ للمجتمع البدويّ، فهو يتمتع بمكانة مهمة ودور بارز، وتّعتبر القبيلة أن قوتها تكمن في قوة شيخها والعكس صحيح أيضا. وتبين رواية "الزوبعة" قدرة الشيخ على التأثير في أفراد القبيلة. فبعدما أراد "زعل" جمع الرجال استعدادا للغزو، تجمّع له بعد منتصف الليل مئتا رجل، ولم يكن جمعهم صعبا في نظره، فيكفي أن يُقال إن "زعلا" على رأس الغزوة حتى تتهافت الفرسان تحت لوائه، لأنّ الغزو معه مأثرة[2]. كما يدلّل على تلك القوة التي يتمتع بها الشيخ قيام أفراد القبيلة بتقليده بعد أنّ أرسل ابنته للتعليم. فلما رأوه فعل ذلك راحـــوا يبعثون بأولادهم وبناتهم ليتعلموا بعدما كـــان ذلك ممنوعا ومحرّما (اجتماعيا) لديهم[3].

---

[1] زياد قاسم: **الزوبعة** ٥ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ٢٠٠٣، صص ٢٠ ، ٢١ . وانظر: ص ١١٨ .

[2] انظر: **الزوبعة**، ص ٤ / ٢٢. وانظر: **القرميّة**، ص ٧٩. حيث تتضح فيها تأثير وقوة "عودة" في شحذ همم رجاله بعدما أصابهم التعب.

[3] انظر: المصدر السابق، ص ١ / ٤٤١ .

ولا تقوم هذه القوة التي يتمتع بها الشيخ على قوته فحسب، إنما تقوم على خوف أفراد القبيلة منه. وهو مستبدّ بسلطته ولا تجوز لهم مناقشته أو الاعتراض على رأيه حتى وإن ظهر منه خطأ ما. وإذا ما ظهر في بعض الروايات من قيام الشيخ باستشارة أفراد قبيلته في بعض أمور القبيلة، ومن عرض مناقشة بعض قضايا الحرب والسلم وغيرها من الأمور الدقيقة المتعلّقة بحياة المجتمع البدوي، ومن ظهور الشيخ في مجلسه مظهر من يمارس الحرية السياسيّة، كما جاء في بعض مشاهد من بعض الروايات ("الزوبعة" و"القرميّة"[1])_ إذا ما ظهر ذلك فإنه قد لا يعدو أن يكون مجرد صورة شاذة لمظهر من مظاهر النسق السياسيّ الذي يمارسه الشيخ، إذ يتعارض ذلك مع مشاهد كثيرة وصور عديدة من الروايات التي بينت سلطويته واستبداده. ففي رواية "الزوبعة" جاء أن الشيخ: "صرخ بأعلى صوته وهو يدير نظره بالرجال: موافجين؟ وتتابعت الموافقات. إي، اللي تشوفه. أنت الشيخ... ولم يجرؤ أحد أن يسأله أين الغزوة."[2]. كما يظهر انفراد الشيخ واستبداده بالسلطة في أن عليه أن لا يحسّ بالضعف وأن يتابع قراره مهما بدا خاطئا لغيره، لأن ذلك سوف يفقده سلطته وقوته هيبته أمام أفراد القبيلة. فعلى الشيخ أن يبدو أمامهم قويا دائما. اتضح هذا في "الزوبعة" في قول "زعل" يخاطب زوجته "هند": "لزوم الشيخ ما يحس انوه غلط، وإن غلط ما يجوز يسأل غير روحه"[3]. لذلك لا يقبل الشيخ، رأس السلطة السياسية، أيّ فعل قد يعرّضه لانتقادات الأفراد والآخرين. جاء في "الزوبعة": "بناتنا ما يروحون الكتّاب. ودّك أصير مضحكة الجبيلية"[4]. كما جاء فيها:

---

[1] انظر: الزوبعة، ص ١/ ٥٢١ ؛ القرميّة، صص ٧٠ ، ٨٩ .

[2] المصدر السابق: ص ٤ / ٢٢ .

[3] السابق: ص ١ / ٤٤٣ .

[4] السابق: ص ١/ ٤٠٤ .

"ها شلون تودّين البنت لآخر الدنيا؟... ويش يقولون الجبيلية ؟" [1]. فـ"زعل" هنا وإن بدا موافقا على إرسال ابنته "ثائرة" لتتعلم إلا أنه كان رافضا ذلك خشية كلام أفراد القبيلة، وتعرضه لانتقاداتهم، وهذا يحتم عليه أن يبقى قويا، أو يتصنّع القوة حتى يظل محافظا على سلطته وهيبته.

تصور الروايات أنه، مع مرور الزمن ومع المتغيرات التي حصلت وتأثرت بها البداوة، أن سلطة الشيخ قد تقلّصت وبدأت تنحسر تدريجيا. وليس هذا فحسب إنما تعرض الشـيخ وهو رأس السلطة للانتقاد من قبل الأفراد وخروجهم على تلك السلطة[2].

تمّ التركيز في المناقشة السابقة على المستوى الداخلي للنسق السياسي للقبيلة. أما على المستوى الخارجي للقبيلة فقد برزت الحياة البدوية قائمة على النمط الفروسي أو العسكري، فكل فرد من أفراد القبيلة يعدّ ليكون محاربا جيدا، وعلى هذا الأساس يتم التفاضل بينهم. والروايات بشكل عام ملأى بصور الفروسية. ظهر ذلك مثلا في قول زعل: "ولد العربان ما يحميهم القلم. سلاحهم السيف وبس"[3]. فهذا مما يدل على أهمية الحياة العسكرية للبداوة.

ويمكن ردّ تلك الأهمية إلى طبيعة الحياة البدوية. يرى ابن خلدون أنّ السبب في ذلك تفرد البدو عن المجتمع "وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب،[فهم] قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم، فهم دائما يحملون السلاح [...]."[4]. إن هذا العامل العسكري الذي يرتكز عليه النسق السياسي

---

[1] **الزوبعة:** ص ١/ ٤٤٠ .

[2] للمزيد حول تحولات سلطة الشيخ، انظر: "ثنائية البداوة والحضارة: التحولات"، في هذه الدراسة، صص ٥٩_٦٠.

[3] **الزوبعة:** ص ٤/ ٤٠٤ .

[4] عبد الرحمن ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، ص ١٢٥ .

الخارجي _إضافة إلى عوامل أخرى: اقتصادية، قبليّة... إلخ– قد فرض على البداوة وساعدها القيام بمجموعة من الصراعات تعددت فيها الأطراف. تمثلت هذه الأطراف في القبائل البدوية مع بعضها بعضا؛ وفي السلطة السياسيّة التي خضعت _أحيانا_ لها البداوة؛ وفي الحضارة، النقيض الآخر لها[1]. تختلف الأسباب التي تدعو البدواة إلى الصراع مع تلك القوى. أما صراع البداوة مع البداوة (القبائل الأخرى) فإنه يظهر لعدة أسباب أبرزتها الروايات وبررتها وبينتها، كما يمكن استقراء بعضها واستخلاصه من داخل النصوص. ويتمثل هذا اللون من الصراع فيما تسميه الروايات "الغزو"، وهو ركيزة أساسية يرتكز عليها البناء الاجتماعي _بأنساقه المختلفة_ في البداوة كما في الروايات أيضا، إذ ظهر هذا الصراع في معظمها.

كانت القبائل البدويّة تغزو بعضها بعضا، خاصّة في الفترة التي لم يكن الأمن فيها موجودا، وهي فترة أواخر العهد العثماني وبدايات تأسيس إمارة شرق الأردن. فقد امتازت العلاقات بينها بالطابع غير الودّي، خصوصا بين القبائل الكبرى، وحتى على مستوى بطون القبيلة الواحدة، وقد جرَت حروب طاحنة فيما بينها سجلتها كتب التاريخ[2] .

وعلى هذا يندر ألاّ تتعرض القبائل إلى الغزو، حتى الكبيرة منها لم تكن تنجو منه، فرغم أنها تسكن الصحراء إلا أنها لا تستطيع أن تتنبأ بمفاجأتها، فهي أرض عصيّة على القانون والنظام[3]. بينما كانت قبيلة الجبيلية تقوم بإحدى غزواتها على تجمع لـ"ضنى تومان" فقدوا

[1] للمزيد حول صراع البداوة والحضارة، انظر: "ثنائية البداوة والحضارة: الصراع" في هذه الدراسة، صص ٣٩_٥٧

[2] انظر مثلا: محمد سالم الطراونة: **تاريخ منطقة البلقاء ومعان والكرك** (١٨٦٤_ ١٩١٨)، منشورات وزارة الثقافة، عمان، ١٩٩٢، صص ٢٧٢، ٢٧٣؛ منيب الماضي، وسليمان الموسى: **تاريخ الأردن في القرن العشرين** (١٩٠٠_١٩٥٩)، صص ٣٦٧ _ ٣٠١؛ جهاد المحيسن: **القبيلة والدولة في شرق الأردن**، منشورات البنك الأهلي الأردني، عمان، ٢٠٠٥، صص١٨٤ _ ٢٢٨، إذ يعرض المؤلف ملحقا بالغزوات البدوية التي سجلتها دائرة استخبارات العشائر في شرق الأردن، ذاكرا فيها تفاصيل كل غزوة.

[3] انظر: **الزوبعة**، صص ١ / ٢٢، ٢٥٨ _ ٢٨٢ .

وغنموا وانسحبوا إلى واحات الأزرق، فوجئوا برجال "سنجارة" يغيرون عليهم من كل جانب[1].

وتعتبر عوامل البيئة والظروف التي يعيشها المجتمع البدوي _في تنقله وعدم استقراره، ونشوء المجاعات بسبب فقر الصحراء_ من الأسباب التي تدفعه إلى الابتعاد عن المفاهيم الإنسانية، فيغدو الغزو أمرا طبيعيا، والقتل شيئا مباحا، كما ظهرت هذه الصورة في صراع "عودة" وقبيلته مع أولاد عمومته[2].

يقف الدافع الاقتصادي في طليعة تلك الدوافع، فالغزو أحد المظاهر الاقتصادية التي تعتمدها البداوة، كما ظهر في الحديث عن النسق الاقتصادي. ثم الدافع الثأري ورد الهيبة وفرض السلطة. ففي "حوض الموت" إشارة إلى ذلك، إذ جاء فيها: "وعدنا نسمع [...] لا تبقوا على واحد منهم يخبر [...] يفكر أننا نسينا فعلة أبوه في غزوة نوبة...؟!"[3]. كما أغار بنو الجبيلية على "تومان" لأنهم وقفوا مع الأتراك وتعاونوا معهم ضدّ الجبيلية[4].

وأخيرا قد يظهر الغزو بلا دافع، وبلا مبرر، سوى أنه أصبح طبيعة داخل المجتمع البدوي. ومما جاء في "الزوبعة" أن "رجا الصليبي" "كان يفهم رغبة زعل التي لم يكن لها مبرر مادي، فالبدوي مهما وصل ثراؤه فإنه يهوى الغزو ويجد فيه فروسيته ويعشق المغانم ويؤكد فيها إرادته"[5]. هكذا تلخص الرواية طبيعة الغزو، فعلى الرغم من عدم وجود مبرر اقتصادي، بسبب حالة الرخاء الاقتصادي عندما قام البدو بزراعة "القبة"، إلا أن "زعلا" لم ينثن عن غزواته، لأن ذلك صار ناموسا من نواميس الصحراء منغرسا في نفس البدوي.

---

[1] انظر: **الزوبعة**، صص ٢ / ٢٨١ ، ٢٨٢ .

[2] انظر: **القرمية**، ص ٣٦ .

[3] **حوض الموت**: ص ٤٦.

[4] انظر: **الزوبعة**، صص ٢/ ٢٨١ ، ٢٨٢ . وانظر: **القرميّة**، في رد قبيلة الجازي وثأرهم من الحويطات، ص٣٩.

[5] المصدر السابق: ص ١ / ١٣٠.

صوّرت الروايات بعض الطقوس الخاصة التي يمارسها البدو الغازون في غزواتهم، وقد تشابهت تلك الصور في بعضها واختلفت في أخرى، فقد شبهت الروايات الغزاة بالجنّ و العفاريت أو الشياطين وغيرها من الصفات. ومما جاء في "حوض الموت": "أهي أجساد بشر، أم ركام من جن، وعفاريت وطلع شياطين؟"[1].

كما يُعدّ عنصر المفاجأة مهما في الغزوات، فليس من غزوة تحدث إلا وفيها مباغتة للعدو، ويمكن القول إن اعتماد البدو على هذا العنصر مهم بشكل كبير في نجاح الغزوة أو فشلها[2]، وربما جاء العنصر نفسه سببا في تلك الصفات (الجن والشياطين وغيرها) من حيث السرعة في الهجوم والاختفاء.

كذلك تنوعت أوقات الغزو كما جاء في الروايات، فقد صورته زمن طلوع الشمس[3]، أو الفجر[4]، أو مع غروب الشمس والليل[5]. فالبداوة تختار أوقاتا مخصوصة، وهو من متطلبات الغزو وطقوسه التي تسيطر على العقلية البدوية، فهي تختار الأوقات التي تتفاءل بها لتمارس طقسها هذا. في "القرمية" يقول أحد البدو: "يأمرون ولا يشاورون!! ويش يسون بلينا؟؟ ترى إن ركــبوا راسهم ما نسير وياهم [...] إنْ قالوا يوم الربوع.. ما نســير الربوع!! يوم شووم هذول الحضر ما يفتهمون بالسوالف"[6].

ويقوم البدو بالصراخ عند قيامهم بالغزو، ويطلقون الزغاريد والولولات[1]. كما ظهر ما

---

[1] حوض الموت: ص ٢٥ . وانظر: الزوبعة، صص ١ / ٢٤ ، ٢٦ ؛ القرميّة، ص ٨٠ .

[2] انظر مثلا: الزوبعة، صص ١ / ٢٢ ، ٤ / ٢٥ .

[3] انظر: حوض الموت، ص ٨ ؛ القرميّة، ٣٧ ؛ الزوبعة، ص ١ / ٢٤ .

[4] انظر: القرميّة، ص ٣٧ .

[5] انظر: الزوبعة، ص ١ / ٢٤ .

[6] القرميّة: ص ١٤٩ .

يسمى بـ "النخوة"، كما يقول "عودة" في رواية "القرمية": "أنا أخو عليا" أو "جيت وأنا أخو عليا"[2]. وتعد "النخوة" من طقوس الغزو، فلكل قبيلة من القبائل نداؤها الخاص، يستغيث بها أفرادها في المعركة، والهدف منها إثارة الرعب في نفوس الأعداء، كما تمكنهم من تمييز أنفسهم من عدوهم، فإذا سمعها الحليف فإنه يقف في صفهم[3].

يعتبر كل ما سبق دليلا على تجذّر قيمة الغزو في عقلية البداوة. ومما له دلالة في هذا الصدد أن صفات شيخها "العقيد راعي البخت الذي ما انتكست له راية في غزوة، المحرم، الأمثير، المنيخ"[4]، وهي صفات مدح وتبجيل عموما، جلّها مأخوذ من معاني الحرب أو السلم.

أما الصراع مع السلطة فإنه اتخذ بعدا آخر، وسببا مختلفا عن أسباب الصراعات الأخرى. والسبب الرئيس لذلك هو عدم خضوع البداوة _من شيخ القبيلة حتى آخر فرد فيها_ لأي سلطة، مهما كان نوعها، فهي تأنف وتترفع من الانقياد وراء أي قانون خارجي على مستوى القبيلة. يأتي التضاد مابين الجانبين من خلال اختلاف طبيعتهما، فالسلطة تعني النظام والقانون، بينما البداوة تعني اللانظام، واللاقانون، إلا قانونها الخاص، فلكل قبيلة قانونها _طبعا رغم تشابهها مع القبائل_ الذي تحتكم إليه وترفض ما عداه. وقد كانت الصحراء (المكان) سببا من أسباب إكساب البداوة مزيدا من القوة والتمرد، فالصحراء بطبيعتها لا يحكمها نظام ولا قانون كما مرّ سابقا.

في الروايات أمثلة على رفض السلطة. ومما جاء في "زنوج وبدو وفلاحون": "همس

---

[1] انظر: **الزوبعة**، صص ١ / ٢٤ ، ٢٦ . و**القرمية**: ص ١٥٧ .

[2] **القرمية**: صص ٣٩ ، ٨١ ، على التوالي. وانظر: ص ٢٢.

[3] انظر: غسان علي نيازي التل: **المجتمع العشائري: قضايا ومشكلات**، دار الكندي، إربد ـــ الأردن، ط١، ١٩٩٩، ص١٧٤.

[4] **القرمية**: صص ٧٠ ، ٧١. للمزيد حول تلك الصفات انظر: المرجع السابق، ص٤٩.

رجل إلى آخر جلس إلى جواره: سياسي ملعون الوالدين. نظر إليهما الضابط طويلا"[1]. وفي "الزوبعة" يتمثل رفض السلطة والاستعلاء عليها في الشيخ "عواد الجبيلي" بخاصة والقبيلة بعامة، عندما جاء أفراد الحكومة العثمانية لأخذ الضريبة لقاء زراعة أرض القبة، فامتنع "الشيخ عواد" وقتلهم، وقرر ومن معه التصدي للسلطة[2]. ورغم الكارثة التي حلت بالقبيلة بسبب تلك المواجهة، إلا أن "زعل" (ابن "الشيخ عواد") رفض دفع الضرائب وتولى "رجا" دفعها، ولم يأت هذا الرفض إلا لأن وضعه سيكون محرجا أمام أفراد القبيلة لو أنه أُجبر على الطاعة[3].

وعند تأسيس السلطة في شرق الأردن، يظهر رفض السلطة في مشهد مجيء الضابط البريطاني "فريدريك بك" إلى مضارب الجبيلية للتحقيق في غزوة قام بها "درداح" أو "الشيخ زعل"، فرفض التحقيق وأسر الضابط. كما أنكر وجود السلطة والاعتراف بها، حينما سأله: "بس انتم أيدتم الحكومة وبايعتم الأمير. [فيرد زعل] ما قلنا شي بهاظا"[4]. وعلى هذه الصورة ظهر الصراع بين البداوة والسلطة.

كان الصراع جزءا من أشكال العلاقة مع السلطة العثمانية، وقد تراوحت تلك الأشكال بين السلمية والعدائية. كان المتحكـم الأول بفرض نوع تلك العلاقة هي السلطة، إذ اتخذت وسائل عدة في سبيل إخضاع البداوة. إن أهمية شرق الأردن وصحرائها وقبائلها عموما لم تكن لتزيد عن كونها طريق الحجّ الشامي، وكانت السلطة آنذاك مهتمة بتأمين السلامة للحجاج وحمايتهم، فقامت بعقد معاهدة مع شيوخ القبائل المقيمين على مقربة من الطريق، مقابل

---

[1] زنوج وبدو وفلاحون: ص ١٢ .

[2] انظر: **الزوبعة**، صص ١ / ١٣١ ، ١٤٥ .

[3] انظر: المصدر السابق، ص ١ / ٢٠٠. وانظر: **القرميّة**، ص ٥٧ .

[4] السابق: ص ٤ / ١٦٢ . وانظر الحادثة كاملة: صص ١٦١_١٦٤. وانظر: **القرمية**، ص ٦١ .

المحافظة على أمن الحجاج، بسبب تعرضهم للغزوات البدوية [1]. ولا يُفهم من ذلك خضوعهم للسلطة، بل إنهم حافظوا على استقلالهم، فحينما أرادت السلطة إجبار الجبيلية رفضوا ذلك كما مرّ سابقا.

ومن تلك السبل التي اتخذتها الدولة العثمانية لمواجهة تمرد القبائل وعصيانها أنها قامت بتوطين الشركس والشيشان على جانبي سيل عمان وجرش ووادي السير[2]. كما كانت السلطة العثمانية تقوم بشنّ الحملات العسكرية على أيّ من القبائل وتقوم بإخضاعها، ومن ذلك أن قامت بمهاجمة قبيلة الجبيلية، فقتلوا وحرقوا ونكلوا بمن فيها دون استثناء حتى تحولت "القبة" من جنة خضراء إلى مقبرة موحشة، وكانت السلطة تهدف من وراء هذا الإخضاع إلى تخويف القبائل الأخرى إذا ما فكرت بالخروج على القانون[3].

لقد اتخذ الصراع مع السلطة بانطلاق الثورة العربية الكبرى بعدا آخر، فقد صورت الروايات _"الزوبعة" و"القرمية"_ دخول البدو وانضمامهم في صفوفها. وليس هذا فحسب، إنما جاء مضمون الثانية منهما ("القرمية") كله مركزا على معنى الثورة، إذ ابتدأت الرواية ببدايتها وانتهــت بانتهائها. أما "الزوبعــة" فقد صوّرت أهمية انضمام بدو الجبيليـــة _والقبائل الأخرى عموما_ إلى الثورة، وظهر ذلك في قول الشريف علي الحارثي عندما جاء يعرض عليهم أمر الانضمام إليها: "وقبيلة الجبيلية هي اللي تقدر ترجح الميزان إن وقفتم مع الثورة يا ربع ما زالت

---

[1] انظر: منيب الماضي، وسليمان الموسى: **تاريخ الأردن في القرن العشرين**(١٩٠٠_١٩٥٩)، ص ٣ ؛ محمد سالم الطراونة: **تاريخ منطقة البلقاء ومعان والكرك**(١٨٦٤_ ١٩١٨)، صص ٢٧٣ ، ٢٧٤.

[2] انظر: **الزوبعة**، ص ١ / ٢٠٢.

[3] انظر: المصدر السابق، صص ١ / ١٣٧ ، ١٤١ ، ١٤٦.

يبقى بديار العرب أتراك"[1]. فانضم الجبيلية إلى الثورة دافعين بعجلتها إلى الأمام.

وأما "القرمية" فإنها تعيد تأريخ الثورة العربية الكبرى ومعانيها في عمل فني، وتصور انضمام "عودة" شيخ قبيلة الحويطات _بخاصة_ ثم غيرها من القبائل الأخرى بعامة. وقد قدّر لهؤلاء البدو، خصوصا الحويطات، أن يلعبوا دورا هاما و متميزا في الثورة، وقد شكلوا مادة الثورة بالدرجة الأولى، خصوصا في شـرق الأردن. فكان انضمامهم لها من الأهمية الشيء الكثير، وقد أدرك قادة الثورة "أن لا مجال للحراك في الصحراء، دون أن يرفد البدو الثورة"[2]. وعند استيلاء جنود الثورة على العقبة، أصبح الجيش يتكون من جناحين: جناح عسكري منظم من الجند والضباط، وجناح يخفق كما شاء قائده من البدو[3]. وتبيّن الروايات الدافع من وراء اشتراك البدو في الثورة العربية الكبرى، إذ ظهر دافع الانتقام كما جاء في "الزوبعة"، فتبين رغبة "زعل" في الانتقام لأبيه الذي قتلته السلطة آنذاك، فهي حربه قبل أن تكون حرب قبيلة أخرى كما قال[4] . في حين تصور "القرميّة" الدافع بالتوق إلى فضاء الحرية، "فعودة" كان يعلم أن الذي قاده إليها ليس الذهب ولا الجوع، ولا الإمارة. فدفعه (التوق) للخروج صامتا متأملا[5].

٣. النســق الدينــــي

يرى الباحثون السوسيولوجيون أنّ أنساق البناء الاجتماعي (السياسي، الاقتصاديّ، الديني...الخ) تتفاعل وتترابط متبادلة التأثير فيما بينها. ويحتل النسق الديني الأهمية الكبرى

---

[1] **الزوبعة:** ص ١ / ٥١٩ .

[2] **القرميّة:** ص ٦٢ .

[3] انظر: المصدر السابق، ص ٦٢ .

[4] انظر:**الزوبعة،** ص ١ / ٥٢٢ .

[5] انظر: **القرمية،** ص ٥٧ .

بينها، إذ يعدّ الدين جزءاً لصيقا من حياة المجتمع، وعنصرا مهما في تنظيمه، وعاملا فاعلا في ضبطه. وحسب ما يرى العلماء أن المجتمعات البدائية _أو الأقرب إليها_ يكون الدين فيها ألصق وأكثر تأثيرا في حياتها، وهو يتميز بالسّيادة المطلقة على حياة الأفراد العامة والخاصة، فيكون المجتمع جماعة دينيّة واحدة تكاد الحريّة الفردية فيه تكون معدومة[1]. فهل كان لهذا النسق حضور في مجتمع البداوة؟

لقد ظهر النسق الديني في الروايات في صور عدة تكاد تكون متقاربة. ففي "زنوج وبدو وفلاحون"، على الرغم من أنها لا تشير إلى الدّين داخل المجتمع البدوي، إلا أنه يمكن توضيح صورة هذا النسق من خلال الرؤية التي أرادها الكاتب في تصوير المجتمع البدوي[2]، من خلال حضور الدين في مجتمع الريف(مضاد البداوة). فيظهر الدين واضحا منذ أول الفصل الثامن، وهو الفصل الذي يصوِّر فيه الريف، ويُفتتح بالحديث عن المطر واحتجابه عن الناس وصلاتهم من أجل الاستمطار: "طال احتجاب المطر [...] وفجر السماء من فجر العباد، هكذا قال الأب صليبا وأصبح يقيم القداس كل يوم. شيخ الجامع قال كلاما متشابها"[3]. إن ورود بعض العبارات من مثل: "أتاهم صوت جرس كنيسة الكاثوليك"؛ "توقف البعض وأخذ يرسم إشارة الصليب"[4]؛ "تحنن علينا يا رب"[5]؛ وغيرها يدل على وجود الدين في الريف وسلطته على حياة الناس. ولكن ما علاقة هذا الحضور للدين بصورة النسق الديني للبداوة؟

---

[1] انظر: عبد الله الخريجي: علم الاجتماع الديني، سلسلة دراسات في المجتمع العربي السعودي، رامتان، جدة، ط١، ١٩٨٢، صص ٦٣، ٧٤.

[2] يظهر هنا جزء من رؤية غالب هلسا للبداوة، للمزيد انظر: "الجانب الفني: رؤية الكتّاب"، في هذه الدراسة، صص ٩٠_٩٥.

[3] **زنوج وبدو وفلاحون**: ص ٥٧ .

[4] المصدر السابق: ص ٥٩ .

[5] السابق: ص٦١.

إن التعارض الذي تقيمه الرواية لصورتين متباينتين ولنمطين متضادين، وهما نمطا البداوة والريف (الحضارة)، يتطلّب من القارئ عقد مقارنة أيديولوجية بين ذينك النمطين[1]، يُطلب فيها البحث عن أوجه التشابه والاختلاف، أو حضور بعض القيم في نمط وغيابها في آخر، إذ تظهر هنا حركة جدلية بين الحضور والغياب. إن حضور بعض القيم والأنساق الفكرية في البداوة قد يعني غيابها في الريف. وبمعنى آخر، بينما يختفي الحضور الديني في البداوة فإنه يحضر في الريف بشكل كبير. وإذا ما جاءت إشارات تدل على حضوره في البداوة (قول أحد البدو "ما نمشي ورا نصراني"[2]، أو نعت التاجر بـ"النصراني"، إشارة إلى اختلاف الدين) فإنه يجيء بدافع العصبية القبلية التي يرى بها المجتمع البدوي أن نسبه، دينه...الخ يعلو على كل شيء. كما يأتي حضور الدين في الريف ليدل أيضا على عدم وجود تلك العصبية القبلية الدينيّة التي صُوِّرت في المجتمع البدوي.

يتمثل النسق الديني ببعد آخر في "حوض الموت". فبينما تدل صلاة البدوي الذي جاء إلى القرية (حوض الموت) وصلى في مسجدها[3] على غياب الدين أو عدم حضوره بالنسبة للبداوة، يأتي البعد الآخر وهو حضور التحول الديني الذي طرأ على البداوة الغازية، مؤديا إلى تُوقف الغزوات[4]، ودالا أيضا على عدم حضور الدين سلطةً في الزمن الماضي عندما كان الغزو مستمرا.

لا تظهر في "الزوبعة" صورة محددة للنسق الديني، فالرواية لا تعطي اهتماما

---

[1] انظر: سعيد الغانمي: "خيالات الذات المنشطرة"، في: **وعي الكتابة والحياة: دراسات في أعمال غالب هلسا**، تحرير: مجموعة مؤلفين، أزمنة، ١٩٩٤، ص ٥٧.

[2] **زنوج وبدو وفلاحون**: ص ١٣.

[3] انظر: **حوض الموت**، ص ٣٢. وانظر: **القرميّة**، ص ٢٢. حيث يتكرر المشهد نفسه.

[4] انظر: المصدر السابق، صص ١٨١، ١٨٧.

لتصويره[1]، فهي تركز على جوانب أخرى من المجتمع البدوي. وعلى الرغم من شيوع الدين بين فلاحي "القبة" ممثلة بـــ "رجا الصليبي" وغيره، إلا أن هذا لا يقدم شيئا في بيان صورته في البداوة(لا مجال لعقد موازنة بين النمطين كما في "زنوج وبدو وفلاحون" لأن هذه الأخيرة وظفت الدين ليعبر عن تناقض النمطين)، لأن الحديث عنه جاء عابرا، ولأن الرواية ركزت على قضية تحولات البداوة (كما سيأتي لاحقا) أكثر مما ركّزت على قضية الصّراع.

وتقدم "القرميّة" صورة للدين في المجتمع البدوي الذي ترسمه، وتقوم تلك الصورة على وجود الدين فيه، إلا أنها صورة الجهل الديني لدى ذاك المجتمع. جاء في الرواية مثلا: "احتضن أحدهم جسد أخيه الجريح وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة، وأوصاه: إذا جاك أنكر ونكير، لا تقر لهم بقمح ولا شعير"[2]. وجاء في تفسير البرق على أنه بَسْمة الملائكة أو "طوشة" الملائكة والشياطين[3]. وتظهر المفارقة في رفض الغزو في أيام مخصوصة لسبب ديني كيوم الخميس، فهو يوم "مبروك يكتسي بيه النبي"[4]، دون معرفة بحرمة الغزو والقتل والسلب والنهب من الناحية الدينية. كما يسود في المجتمع البدوي الذي ترسمه "القرميّة" بعض الطقوس أو الإشارات ذات الأبعاد الأسطورية، مثل زيارة المقامات، والتشاؤم من تحريك الفرس بقوائمها، والهامة وغيرها[5].

وأخيرا فتُعتَبَر السلطة الدينية في البداوة _كغيرها من أنواع السلطة_ أمرا لا أهمية له أو

---

[1] تظهر إشارة للجهل الديني في استياء أحد البدو لمنع الغزو يقول: "صارت المغانم مغارم بعد ما كانت قسمة من رب العالمين". انظر: **الزوبعة**، ص ٥ / ١٦ .

[2] **القرميّة**: ص ١٤٦ . وانظر: ص ٤٩.

[3] انظر: المصدر السابق، ص ١٣٤.

[4] السابق: ص ١٤٩.

[5] انظر: السابق، صص ٢١ ، ١٠٦ ، ١٤٦ ، ١٠٩ ، ١١٤ على التوالي .

شيئا ثانويا. وكما سبق فإن البداوة بطبيعتها لا تخضع لأي سلطة، وهي لا تقيّد نفسها بأي قيد يمنع حريتها. وسيظهر لاحقا فعالية النسق القبلي، ودور سلطة القبيلة عوضا عن كل السلطات الأخرى.

٤. النسق القَبَلـــيّ والأســـريّ

تصور الروايات _بخاصة "زنوج وبدو وفلاحون" ثم "الزوبعة"_ المجتمع البدوي وانتظامه في طبقتين: الطبقة الأولى هي طبقة أفراد القبيلة مع التفاوت فيما بينهم، والطبقة الثانية هي طبقة العبيد، ويأتي شيخ القبيلة على قمة هاتين الطبقتين. ويبدو أن هذا التفاوت يعود إلى سبب اقتصادي، حيث الملكية الكبرى هي من حق الشيخ بالضرورة، ثم الطبقة الأولى التي تملك أقل من ذلك، ثم الطبقة الثانية التي لا تملك. ففي رواية "زنوج وبدو وفلاحون" جاء أن "أمام كل خيمة يقف حمار أو اثنان، وأمام بيت الشيخ وقفت ثمانية حمير وزنجيان [...]"[1]. وهذا مما يوضح أهمية العامل الاقتصادي في التفاوت الطبقي، إلا أن التمعن الجيد في الروايات يبين أن السبب الرئيس في ذلك هو العامل النسَبي أو القرابي.

يقوم البدو بتصنيف أنفسهم على أساس الرابطة القرابية إلى ثلاثة أقسام:

١. قبائل ذات عصبية تتفاوت بالمجد والنسب.

٢. قبائل ذات عصبية لكنها لا تستطيع ردّ أُصولها إلى أرومات عربية أو جدّ واحد.

٣. قبائل لا يعترف لها العرب بالأصل، فلا يصاهرونها[2].

---

[1] زنوج وبدو و فلاحون: ص ١٦. وانظر وصف خيام القبيلة، ص ١٥ .

[2] انظر: أحمد حمدان الربايعة: المجتمع البدوي الأردني، ص ٤٢ . وتُسمى تلك القبائل الأخيرة بــ "الصُلبة".

لقد اكتسبت هذه الفكرة (الأصل أو الأصول) أهمية كبيرة ومعنى أكبر لدى القبائل البدوية خصوصا العليا منها (ذات الأصول)، عندما راحت تمارس هذا التفوق والتفاوت بشكل فعلي في الروايات على مَن هي أقل منها نسبا. وكما راحت تمارس الاستعلاء على مَن هم دون ذلك ومنهم طبقة العبيد[1].

ظهرت صورة طبقة العبيد هذه في الروايات: "زنوج وبدو وفلاحون" و"الزوبعة"[2] و"القرمية"[3]، إلا أن الرواية الأولى تبدو الأكثر اهتماما بتصويرها، وتصوير الظلم الذي يُمارس ضدّها من قبل الطبقة الأعلى منها. تسمي الرواية هذه الطبقة بـ "الزنوج"، ويُلحظ أن عنوان الرواية يحتوي على تلك التسمية، كما تفرد الرواية فصلا من فصولها _الفصل الرابع_ معنونا بـ "الزنوج"، ويصور هذا الفصل بشكل خاص الظلم الواقع على هذه الطبقة، وليس أدل على ذلك مما جاء فيها أنهم يُستخدمون بدلا من الدواب. "كان [الشيخ الجديد] يركز نظراته على الزنوج الذين ربطوا إلى لوح الدراس بدلا من الدّواب، والفتى الذي يقف على لوح الخشب الذي يجرونه يطرقع بسوطه في الهواء، ثم يهوي به على ظهور الزنوج صائحا: هه! [...] والشيخ يراقبهم بوجه متصلب كأنه منحوت من الصوان." و"يمسك [سمحان] بالسوط يهوي به على ظهور الزنوج، يهوي بعنف والسوط يرتفع مخلفا وراءه خطوطا دامية.."[4].

وعلـــى مستوى النســق الأسري فقد ظهرت صـــورة المرأة بعدة أشــكال متفاوتة في

[1] كما تُعتبر الرابطة القرابية وفكرة الأصل السبب الأساسي في صراع البداوة مع الحضارة. للمزيد انظر: "ثنائية البداوة والحضارة: الصراع" في هذه الدراسة، ص ٥١ وما بعدها.

[2] انظر: **الزوبعة**، مثلا : صص ٤٣/١ ، ٤٤ .

[3] انظر: **القرميّة**، مثلا: صص ٧٤ ، ٧٥ .

[4] **زنوج وبدو وفلاحون**: صص ٣٠ ، ٣٢ على التوالي. وانظر مشهد مقتل الشيخ والزنجي، ص ٤٠.

الروايات[1]: من صورة الاضطهاد والظلم وعدم الاحترام للمرأة كما في "زنوج وبدو وفلاحون"، ومن صور التحول ودور المرأة في عملية التغير التي أصابت الحياة البدوية كما في رواية "الزوبعة"، إلى صورة المرأة الرمزية كما في رواية "القرمية".

في "زنوج وبدو وفلاحون" احتلت صورة المرأة مساحة كبيرة مقارنة مع حجم الرواية الكلي، مقارنة مع الروايات الأخرى. وقامت الرواية بتسليط الضوء على مشاهد متعددة لتبين فيها صورة الظلم والاستعباد الذي يمارس ضدها. فباستثناء صورة امرأة الشيخ الأولى –"وضحا"– التي بدت أكثر ايجابية، ظهرت الصورة العامة للمرأة بشكل سلبي. وقد لخّصت الرواية ذلك محددة واجب المرأة وموقعها في المجتمع البدوي فيما يلي: "كانت السهرة هي نهاية يومهن الذي بدأ ببرد الفجر والركض مع الحمير والفتيان إلى آبار المياه [...] وعندما يرجعن بالماء تكون الصحراء قد تحولت إلى لهبة من النار [...] ثم يأتي دور الرجال جميعا الأزواج والأقارب والزنوج يلقون الأوامر والشـــتائم واللكمات. ثم يلي ذلك الطبيخ والخبيز ولسع النار والدخان."[2] .

ولا تحتل المرأة مكانة في المجتمع البدوي أفضل مما تحتله طبقة "الزنوج"، إذ اقتصر واجبها على الخدمات التي تؤديها للرجال كما جاء في الرواية. ومما جاء أيضا: "وأمام بيت الشيخ وقفت ثمانية حمير وزنجيان وثلاث نساء. كانوا مترببين، دامعي الأعين، تفوح منهم روائح العرق. الزنوج يشتمون النساء. والنساء يتوسلن إلى الرب أن يزيل الزنوج والرجال

---

[1] للمزيد حول شخصية المرأة في الروايات، انظر: "الجانب الفني: الشخصيات"، في هذه الدراسة، صص ٧٩_٨٥.

[2] **زنوج وبدو وفلاحون**: ص ٢١ .

جميعا [...]"[1]. فقد ربطت الرواية هنا فئة الحيوانات (الحمير) مع الزنوج والنساء، الذين ينتمون كلهم إلى طبقة (فئة) واحدة، وربما تجيء المرأة في أسفل السلّم. فإذا كان الزنوج يُستخدمون بدلا من الدواب كما مرّ سابقا، فإن المرأة هنا تعاني من شتائم الزنوج أنفسهم.

وتعاني المرأة من الاضطهاد والقمع، ويظهر هذا القمع في تحريم الكلام بصوت عالٍ تحريما اجتماعيا[2]. ويظهر أيضا من الناحية الجنسية في كونها محرومة من المشاركة الجنسية للرجل، فهي لإشباع حاجاته فقط. كما أنها عملية مفتضحة، ففي الرواية: "يصبح الشيخ في المنام شرسا [...] والرجال من وراء الستار ينادونه مقهقهين: على هونك يا لاقي الخير"[3]. وحينما كانت المرأة تتحدث عن الجنس فكأنها كانت تتحدث عن "طقس محرم"[4].

ولّد هذا القمع بكافة أشكاله كبتا لا شعوريا لدى المرأة، فتتمنى وتدعو "إلى الرب أن يزيل الزنوج والرجال جميعا والهمّ الذي يعشن فيه"[5]. فأصبح هذا القمع جزءً من الحياة التي تعيشها. ففاطمة، زوجة الشيخ، لو "لم تكن تخاف الشيخ وتكرهه لأصبحت حياتها مجانية بلا طعم كحياة الأطفال"[6]. وهو ما دفعها ذلك إلى خيانة الشيخ مع آخرين. كما أنها تظهر مستمتعة بما يحصل بين ابنتها "سلمى" و"علي" تعويضا عن شعورها بالنقص الذي تستشعره في داخلها. ويأتي مشهد عواء الكلب "النابح" والكلبة التي ترد عليه "بصوت ممطوط" في خيال فاطمة معادلا موضوعيا ودليلا على شعورها بذلك النقص[7].

---

[1] زنوج وبدو وفلاحون: ص ١٦ .

[2] انظر: المصدر السابق، صص ١٧ ، ٢٠ .

[3] السابق: صص٢٢.

[4] انظر: السابق، صص ٢١ ، ٢٢، ٣٢ . وانظر نظرة "زعل" للمرأة: الزوبعة، ص ٢٨٥/١ .

[5] السابق: ص ١٦ .

[6] السابق: ص ٢٤ .

[7] انظر: السابق، ص ٢٥ .

الفصـــــل الثانـــي

ثنائيّــة البـداوةِ والحَضـــــارَة في الروايات

توطئـــــة

يرى علماء الاجتماع أن المجتمعات العربية تنقسم إلى ثلاثة أنواع كبيرة، تتميّز كل منها بخصائص اجتماعية (اقتصادية، نفسية، سياسية...) معينة وهي:

١- الكثرة الغالبة التي تقطن الريف، وتشتغل بالزراعة.

٢- قلّة متزايدة تسكن المدن ويتركّز فيها معظم النشاطات المختلفة (السياسية والاقتصادية والثقافية).

٣- قلة متناقصة (في العدد والنسبة)، من البدو وتحكمهم معايير القبيلة[1].

وبحكم قوانين التّغير الاجتماعي والتّطور الطبيعي للمجتمعات، تحدث صراعات عدة بين الأطراف أو الفئات القريبة من بعضها بعضا. إن الصراع عملية اجتماعية توجد بأوجه مختلفة في الحياة الاجتماعية. وهي تنبع أساسا من التناقض الموجود داخل المجتمع[2]. وكل عمليات الحراك الاجتماعي والتحول تلازمها حالة الصـــراع تلك. فعملية التغيّر والتحوّل هي بالدرجة

---

[1] انظر: محي الدين صابر، ولويس كامل مليكه: البدو والبداوة، ص ١٢٧.

[2] انظر: محمد الدّكس: **التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق**، دار مجدلاوي، عمان، ط٢، ١٩٩٦، صص ١٥٣، ١٥٤.

الأولى عملية تصارع بين مختلف القوى.

ويتخذ هذا الصراع هنا صورة صراع البداوة مع الحضارة. يأتي الصّراع بين هذين الجانبين من خلال تضادهما، هذا التضاد الذي ينبع من جوهر كل منهما، فيشمل _كما يرى ابن خلدون[1] _ القيم، وأشكال التنظيم الاجتماعي بأنماطه، وأشكال الإنتاج، والخصائص النفسية والأخلاقية فيهما. إنهما جانبان متضادان متعاكسان أبدا. فمن ناحية تاريخية، جاء هذا الصراع منذ ظهور الخليقة، فالصحراء تنتج البداوة، والبقاع الخصيبة تنتج الحضارة، وهما في صراع متصل منذ أن ظهرا إلى هذه اللحظة[2].

إنّ هذا الصّراع (ليس بالمعنى العام بل بين جانبين محددين في فترة زمنية محددة) لا يستمرّ طويلا، بل سرعان ما يعقبه تحوّل واستقرار من جهة البداوة نحو الحضارة على شكل تحولات اجتماعية عامة. فالزراعة مثلا وحياة القرية الريفيّة المستقرّة تأتي بعد حياة البداوة والترحال، فتكون هذه المرحلة بداية التحوّل نحو الحياة الحضريّة[3]. والسبب في هذا التحوّل كما يرى ابن خلدون عند تعريفه للبدو والحضر (البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، والحضر هم المعتنون بحاجات التّرف والكمال في أحوالهم)، هو أنّ التّحضّر غاية البدويّ الكبرى بعكس الحضريّ[4].

وكما يرى بعضهم فإن الظروف السّيئة التي تعيشها البداوة، لا تسمح لها بالبقاء على حالها، لذا فهي أمام عدّة فرضيات من التحوّل: منها أن يتحول البدو إلى مقاتلين عندما تنشأ في

---

[1] انظر: عبد الرحمن ابن خلدون: مقدّمة ابن خلدون، ص ١٣٠ .

[2] انظر: علي الوردي: لمحات من تاريخ العراق الحديث، كوفان للنشر، لندن، ج١، ١٩٩١، ص ٢٩٨.

[3] محمد عبده محجوب: مقدّمة لدراسة المجتمعات البدوية (منهج وتطبيق)، ص ١٣ .

[4] عبد الرحمن ابن خلدون: مقدّمة ابن خلدون، ص ١٢٢ .

جوارهم دولة نظاميّة ترى فيهم عناصر شغب يمكن تطويعها، فتستند إليهم لكبح جماح المعارضة الدّاخلية؛ ومنها أيضا أن يتحولوا إلى مزارعين، فربّما يحصل فيض ديموغرافي أو جفاف طويل، ينتج منه اختلال في التوازن بين عدد السكان، وبين حالة الأغذية المتوافرة في الصحراء[1].

وقد صوّرت الروايات هذه الثنائية (البداوة والحضارة)[2] ببعديها: الصّراع والتحولات، مع تفاوت حضور هذه القضيّة فيها، فركّزت بعضها _"زنوج وبدو وفلاحون" و"حوض الموت"_ على قضية الصراع، وبعضها الآخر _"الزوبعة" و"القرميّة"_ على قضيّة التحوّلات دون أن يختفي في أيّ منها البعد الآخر.

١-الصّـــــراع

إنّ القبـــائل الزراعية والحضـــارة عموما تعني الاســـتقرار، فهي تنشـــده دوما وترتبط

---

[1] انظر: توفيق توما: **الريف: أرض ومجتمع**، الشركة الشرقية للمطبوعات، د.م ،١٩٨١، صص ١٥٨ ، ١٥٩.

[2] تجدر الإشارة إلى وجود روايات أردنية صوّرت هذه الثنائية وهي: "**مارس يحرق معداته**" (١٩٥٥) لعيسى الناعوري. وعلى الرغم من تصوير الرواية لشعبين يونانيين: أحدهما مزارع والآخر رعوي حربي، إلا أن الرواية تتخذ بعدا "رمزيا" في ذلك كما يرى إبراهيم السعافين وخالد الكركي. ويرى سمير القطامي أنّ الكاتب كانت تلوح أمام ناظريه حقبة من تاريخ الأردن أثناء كتابة الرواية، حينما كان أولئك الناس (البدو) يغيرون على القرى والمزروعات، وقد اعتمد القطامي على ما أورده محمد عطيّات، في مقابلة للأخير مع الكاتب. انظر على التوالي: إبراهيم السعافين: **تطور الرواية العربية الحديثة (في بلاد الشام ١٨٧٠ _ ١٩٦٧)**، دار المناهل، بيروت ١٩٨٧، ط٢، صص ٥٠٨ _ ٥٢٥؛ خالد الكركي: **الرواية في الأردن**، منشورات الجامعة الأردنية، ١٩٨٦، صص٤٠ _ ٤٣؛ سمير القطامي: **الحركة الأدبية في الأردن (١٩٤٨_١٩٦٧)**، منشورات وزارة الثقافة، عمان، ١٩٨٩، ط١، صص ١٧٥ _ ١٧٦؛ محمد عطيات: **القصة الطويلة في الأدب الأردني**، شركة الشرق الأوسط للطباعة، عمان، ١٩٨٠، صص٧٩_٨٣ . والرواية الأخرى هي رواية "**سلطانة**" لغالب هلسا، حيث يتطرق إلى هذه الثنائية في حديثه عن تاريخ القرية. انظر: غالب هلسا: "سلطانة" في: **الأعمال الروائية الكاملة**، أزمنة، عمان، ٢٠٠٣، الفصل الثامن، صص ١١٨-١٣٩، (صدرت الطبعة الأولى منها في:١٩٨٧، دار الحقائق، بيروت).

كما تجدر الإشارة إلى وجود بعض الروايات العربية التي تحدثت عن هذه الثنائية انظر مثلا: إبراهيم خليل: **حارة البدو**، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٠، ط١؛ نهاد سيريس: **الكوميديا الفلاحية**، مطابع ألف باء الأديب، دمشق، ١٩٩٠، ط١.

بالجماعة التي تحبذ السلام وتكره الحرب لأنها تعتبره أداة للتدمير. أمّا الرّعاة وقبائل البداوة عموما فهم يحبذون الحركة والانتقال وعدم الارتباط ببقعة معينة من الأرض، لذا تنشأ الغزوات والحروب فيما بينهم[1]. وكان سابقا (في هذا البحث) أن تبينت فعاليّة النسق السياسي العسكري في المجتمع البدوي. كما أن ابن خلدون[2] يرى بأن ارتكاز البداوة على الحياة العسكرية(الكل فيها مسلّح وهم لا يعتمدون على غيرهم في حماية أنفسهم)، بالدرجة الأولى، أمر في غاية الأهمية لاستمرار الحياة البدوية.

تُظهِر الروايات موقف الحضارة من الصراع في أنها (الحضارة) لا توليه أهمية كبيرة كما أنها تفضل السّلم على القتال. وقد تلخص ذلك في رواية "الزوبعة" على لسان "رضا" (الفلاح) حينما قال: "أنا ما أقاتل يا سيدي إلا الجراد ودود الأرض. شغلي أزرع بس"[3]. وعندما جاءت الثورة العربية الكبرى ظهر الفرق بين موقف كل منهما. فــ"زعل" (البدوي) كان دافعه للانضمام إليها ثأريا انتقاميا، في حين كان "فرحان" (الفلاح) ينتقم من أجل "التربة" (الأرض)[4]. كما ظهر هذا الفرق في تعامل كل منهما مع الأسرى من جنود الدّولة العثمانية. فبينما قال "زعل" في نفسه: "لا جيرة عندي لتركي ولا أسير منهم أبقي ولا جريح أشفيه ولا [...]"[5]، تذكر الرواية أنّ "فرحان" قد تناول "رفشا وعاد إلى جانب الجثث [جنود الأتراك] وراح

---

[1] انظر: مكي الجميل: **البدو والبداوة في البلاد العربية**، ص ٥٦ .

[2] انظر: عبد الرحمن ابن خلدون: **مقدّمة ابن خلدون**، ص ١٢٥ .

[3] **الزوبعة**: ص ١/١٥١ .

[4] انظر: المصدر السابق، صص ٥٢٢/١ ، ٥٣٦ . وانظر: **القرميّة**، ص ٩٠ .

[5] السابق: ص ١ / ٥٢٤.

يحفر في الرمال. بينما الرّجال [البدو] ينظرون إليه وينتظرون إشارة من زعل"[1]. هكذا ظهر موقف كل من الجانبين ونظرتهما نحو الصراع.

لقد اتخذت صورة الصراع، كما جاءت في الروايات، بعدين أساسيين: بعد جماعي، وآخر فردي. أما البعد الأول فقد تمظهر في مهاجمة القبائل البدوية للمجتمعات المستقرة، فدار هذا الصراع حول أفعال عديدة مثل: النهب والسطو والسرقة، إلا أن أهمها هو فعل "القتل". وتجدر الإشارة، قبل الحديث عن تجليات هذا المظهر وأسبابه في الروايات، إلى رواية "حوض الموت". إذ هي من أبرز الروايات وأهمها التي بينتْ جوانب صراع البداوة وآثاره التي خلفها على الحضارة. فقد لخّصت الرواية صورة هذا الصراع في مواضع متعددة. من ذلك أنه جاء: "وقسوة الحياة وتمرّد الفصول وعبث القبائل المهاجمة جعلت الناس يحسبون حتى مشوار الجامع"[2]، وجاء أيضا: "خيّالة العصملي يعبرون الأبعاد... يمرون في المواقع لحاجة ما [...] وزحوف القبائل ما زالت تشرع راياتها"[3].

لقد تنوعت الأسباب التي دفعت البداوة إلى هذا اللون من الصراع مع الحضارة، ويعتبر السبب الاقتصادي أول هذه الأسباب. فقد صورت الروايات مهاجمة البدو للفلاحين والمناطق الزراعية باعتبارها موردا اقتصاديا ومصدرا هاما من المصادر التي اعتمد عليها البدو. فكلما اشتدت عليهم قسوة الصحراء القاحلة، ذهبوا إلى المناطق الزراعية، فهاجموا أهلها وقتلوا من قتلوا. ففي رواية "حوض الموت" يظهر هذا السّبب منذ بدايتها واضحا. فقد كان البدو يجبرون

---

[1] **الزوبعة:** ص ١/ ٥٧٠ .

[2] **حوض الموت:** ص ٢١. وانظر، ص ٧ .

[3] المصدر السابق: ص ٤٢ .

إلى "حوض الموت" (المكان) للنهب والسرقة والسطو بين الحين والآخر[1]. وتتكرر الصّورة نفسها في رواية "الزوبعة"، حيث كانت قبيلة "الجبيلية" تهاجم المناطق التي حولها، كـ"عشيرة اللطيفات" (الزراعية) التي كانت قد سكنت في "ذيبان"[2]، كما كانت تهاجم السّكان في مناطق سهل حوران الزراعية[3].

وفي رواية "القرميّة" يأتي هذا اللون من الصراع (القائم على القتل ذي السبب الاقتصادي) مستحضرا من الماضي. بمعنى أن حصوله كان قد تمّ وانتهى قبل الزمن الذي بدأت به الرواية. فتذكر الرّواية تاريخ العلاقة المتوترة بين البداوة والحضارة. وهو لا يجيء فيها إلا على هذا النحو، ربما من أجل رسم صورة عامة للمجتمع البدوي الذي تصوره، وربما لبيان أثر ذلك الصراع في مسيرة الثورة العربية الكبرى؛ لأن البدو قد انضموا إلى الثورة منذ وصول رسلها إليهم، بينما تنوعت ردود الفعل السلبية من الفلاحين نحو الثورة ذاتها بسبب العلاقة غير الودية التي أفرزها هذا الصراع بين الجانبين[4]. وعلى الرّغم من مجيء الصراع في الرواية على هذا النحو، إلا أنها بيّنت بعض الأسباب الاقتصادية التي تقف وراءه. ومما جاء في الرواية: "نظر الشيخ إلى رسل الأتراك الثلاثة، أولئك الذين طالما أخافتهم وقضّت مضاجعهم حمحمة خيله في غزواته. تاريخ من العداوات حين يزرعون ونغنم"[5]. كما تذكر الرواية أن البدو كـــانوا يغيرون علـــى أبناء القرى أيام المواســـم ، ولم يكن أهل القرى بدورهم

---

[1] انظر: حوض الموت، ص ٤٥ .
[2] انظر: الزوبعة، صص ٤٦/١ ، ٢٨٨ .
[3] انظر: المصدر السابق، ص ٩٥/٤ .
[4] انظر: القرمية، صص ٣٦ ، ١١٥ ، ١٢٩ ، ١٥٤.
[5] المصدر السابق: ص ٩١.

يخافون إلا غزوات البدو وزيارات الجباة الأتراك[1].

وقد ذكرت كتب التاريخ بعضا من هذه الأسباب الاقتصادية لهذا اللون من صراع البداوة مع الحضارة. فمن ذلك تذكر أنّ المناطق الريفيّة في شرق الأردن كانت تعاني من سطوة القبائل البدوية واعتداءاتها. كانت تأتي إليها في فصل الربيع وتتخذ أراضيها الزراعيّة مراعي لقطعانها، وأحيانا كانت البداوة تفرض على الريف مبلغا من المال، أو الحبوب، أو المواشي، مقابل عدم الاعتداء عليهم بالنهب أو السلب[2].

ولكن هذه الأسباب (الاقتصادية) تتلاشى أحيانا. فحينما يعطي البدوي المجال الواسع لنفسه لتأكيد فروسيته، وقوته، وإرادته لفعل القتل[3]، تختفي هذه الأسباب الاقتصادية وتبرز أسباب أخرى نفسية تتضمن معنى القتل نفسه. فيصبح هذا الصراع أشبه ما يكون بالعادة التي يصعب التخلي عنها حتى لو لم تكن ذات هدف اقتصادي. وقد سبق القول أن البداوة تعتمد إلى حد كبير _في نسقها السياسي_ على الحياة العسكرية، مما يساعدها ذلك على الصراع. كما سبق القول أن طبيعة الحياة البدوية القائمة على التنقل والحركة بالإضافة إلى طبيعة الصحراء القاحلة والقاتلة جعلت الحرب والصراع جزءاً من حياة البداوة.

إن السبب الرئيس في ظهور هذا الدافع النفسي _كما يرى توفيق توما_ أن البدو يتخذون مواقف استعلاء عفوية بإزاء المستقرين، فينسبون الرفعة إلى نمطهم المعيشي ويعتبرونه رمزا للاستقلال والحرية. ويرى _لذلك_ بأنهم متأثرون بالبادية المليئة بالسراب والأوهام والأمجاد

---

[1] انظر: **القرمية**، ص ٩٠، ٣٦ .

[2] انظر: محمد أحمد محافظة: **إمارة شرق الأردن: نشأتها وتطورها**، ص ٢١ _ ٢٣؛ محمد سالم الطراونة: **تاريخ منطقة البلقاء ومعان والكرك (١٨٦٤_ ١٩١٨)**، صص ١٥٠ ، ١٥١ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ .

[3] انظر: **الزوبعة**، ص ١/١٣٠ .

الخياليّة الماضية، وبذا يصبح احتقار البداوة للحضارة طبيعيا وتعويضا عاطفيا عن حرمانهم منها، وطمعهم في خيرات الأراضي الخصبة، واشتهائهم غزوها كلّما سمحتْ لهم الفرصة بذلك[1].

ظهر هذا السبب النفسي دافعا من دوافع صراع البداوة مع الحضارة بشكل جلي وواضح في رواية "حوض الموت". فجاء في بدايتها أن قائد البدو (الغزاة) قال: "هذا الحوض الواسع مثل غموض البحر... أرى في وسطه قرية مثل الوشم على تلة تراقب بحر الملح الغربي، وتطلّ على واد له زندان وليس له قرار... حوض منظوم مرقوم... داكن مثل غبش الليل في عز النهار... يا للعجب...! [...] عقيد القوم نقل وجهه من السرج ونظر إلى الحوض القاتم نظر المغشي عليه من الموت..."[2]. إن الصفات التي يصف بها عقيد القوم (الغازي) "حوض الموت" (المكان) كلها صفات تدعو للعجب والغرابة والإغراء، وهي تدل على أن وراء هذا الصراع دافعا نفسيا. فقبائل "الذبح والمفاجأة"، كما تسميها الرواية، "تنبض في نفسها آثار من شهوة الدم واستلاب حرمة غيرها [...] وقد يطلّون على البلدة فيعجبهم الصمت، ويوجعهم مرأى حوض الموت، يتربصون إغفاءة فينقضّون (جينا كردوش اندور الهوش...)"[3]. فالجمل التعبيرية التي ظهرت ("شهوة الدم"، "يوجعهم مرأى الحوض"...) تدل على هذا الدافع.

إن التحليل السابق لا يلغي بعض الدوافع الاقتصادية التي وقفت وراء هذا اللون من الصراع في الرواية إلا أنها تصور الدافع النفسي بصورة أجلى وأوضح من الدوافع الأخرى. وإنْ ظهر في الرّواية ما يدل على الدافع الاقتصادي مثل: "الينابيع... البساتين... الدور لنا...

[1] انظر: توفيق توما: الريف: أرض ومجتمع، صص ١٥٧، ١٥٨ .

[2] حوض الموت: صص ٧ _ ٨ .

[3] المصدر السابق: ص ٥٩ .

يكفي أهل جبال أن أكلوا وشربوا"، و"تتربص وتطلّ على خيمتنا مثل أهل غزو... يدفعهم الطمع ويطلون على بلدة جبال"[1]_ فإن هذا الظهور يخفي في داخله أسبابا نفسية. إذ انطلقت تلك القبائل البدوية الغازية، في مهاجمة "الحوض" مدفوعة بدافع الحسد والطمع في الخيرات التي ينعم بها "الحوض"، وكأنهم يرون أنهم أولى بها من أهل "الحوض" أنفسهم.

وهكذا لا يعود السبب الاقتصادي والحصول على القوت والرزق دافعا أساسيا من وراء هذا الصراع، إنما يصبح لمجرد شهوة القتل، وممارسة السيادة والسيطرة[2]. ومما يدل على هذا الدافع التّدميري (النفسي)، الذي كان يبعث تلك القبائل البدوية على "حوض الموت" ما جاء في الرواية: "وعند الفجر صاحوا يا أهل جبال لنا فيكم حاجة جيناكم نلعن والديكم... جينا كردوش ندور الهوش بديرة فلان... وفلان..."[3]. ولم تكن تلك القبائل البدوية، عندما كانت تهاجم "الحوض"، تضع الاعتبارات للمسالمين من أهله، فلم تكن تعفو "عن ضجيع ولا رضيع"[4]. وتعتبر الرواية وقعة "زوبر"، أو كما تسميها هي "زوبر بقيع الدم"، من أعنف الصراعات التي خاضتها قبائل البداوة ضدّ الحضارة ("حوض الموت"). سُميت بذلك لكثرة الذبح والقتل حتى تلوّن ذلك السهل بلون أحمر، فحلت بذلك المصيبة على أهل "الحوض" وولدت النساء بين الذبح والخوف والجوع[5].

إن مجتمع البداوة بطبيعته السياسية والعسكرية قد جعل من حالة الحرب هي الحالة الفعالة المسيطرة، فليس بالضرورة أن يكون للصراع دوافع أخرى غير إشباع شهوة غريزية،

---

[1] انظر: **حوض الموت**، صص ٤٤ ، ٦٥ على التوالي.

[2] انظر : زياد الزعبي: "حوض الموت: ثقافة الغزو والجنون الفردي"، **المجلة الثقافية**، عدد ٦٤ ، ٢٠٠٥، ص ٢ .

[3] **حوض الموت**: ص ١٧ . وانظر: ص ٤٤ .

[4] انظر : المصدر السابق، ص ١٦ .

[5] انظر : السابق، ص ١٧ .

ارتبطت ببنية ذلك المجتمع، فيصبح القتل، لذلك، ممارسة عادية عنده[1]. ويظهر الدافع النفسي لهذا الصراع في رواية "القرمية" عندما فكر "عودة" في مهاجمة أولاد عمه (حويطات الجازي الفلاحين)، فجاء فيها: "ولكن جود السماء انقطع عن البدوي، وفاز الفلاح باحتسابه حق هذا اليوم، والبدو من حويطات الجازي تبعوا خطى المزارعين فنجوا من المحل"[2]. ويُفهم من كلام "عودة" هذا مع نفسه التحسر والندم والحسد، لأن الفلاحين هم المستفيدون في هذا المحل، لذا يذهب في صراعهم مدفوعا بهذا العامل النفسي.

وأخيرا، فقد ذكرت بعض الروايات دوافع أخرى وراء صراع البداوة مع الحضارة كالدافع الثأري في رواية "الزوبعة". فجاء فيها: أن القبائل البدوية كانت، بدافع الانتقام، تهاجم الشراكسة لأنهم كانوا قد استولوا على أراضيهم التي أعطتهم إياها الدولة العثمانية[3].

إن دوافع الصراع التي ذكرت آنفا (الاقتصادية، والنفسية) كلها عوامل داخلية تنبع من داخل البيئة الثقافية للمجتمع البدوي، وهي دوافع ذاتية مباشرة. ولكنّ هناك دافعا خارجيا غير مباشر للصراع، ألا وهو: غياب السلطة بعامة، والسياسية تحديدا عن المجتمع البدوي[4]. وقد تمثّل غياب السلطة في العديد من الروايات. فتشير رواية "حوض الموت" إلى غياب السلطة وأثرها في الهجمات المتكررة التي كانت تشنها القبائل البدوية على "حوض الموت" (المكان). وقد جاء الحديث عن هذا الغياب بشكل واضح وصريح موزعا في ثنايا الرواية[5]. فجاء فيها:

---

[1] انظر: زياد الزعبي: "حوض الموت: ثقافة الغزو والجنون الفردي"، ص ٢ .

[2] **القرمية**: ص ٣٦ .

[3] انظر: **الزوبعة**، ص ١ / ٢٣ .

[4] للمزيد حول البداوة والسلطة، انظر في هذه الدراسة: "البناء الاجتماعي للبداوة: النسق السياسي"، ص ٢٣، ٢٦_٢٩؛ "النسق الديني"، صص ٣٠_٣٢.

[5] انظر: **حوض الموت**، مثلا: صص ١١، ١٧، ١٨، ٤٢، ٤٦، ٤٩، ٢٠١ .

"والدولة دولة عصملي تركتهم وتركت غيرهم يحصلون حياتهم بالطريقة اللي تعجب... والدولة ساكتة ولا علم ولا دربة"[1]. وكثيرا ما تربط الرواية بين الصراع وغياب السلطة. فقد كانت ترافق حالة الفزع والرعب التي تنتاب شخصيات الرواية حالة الاستنجاد بالسلطة أو تذكرها والإشارة إلى غيابها. ومما جاء: "قلت آه وين جنود العصملي"[2]. وقد تمثل أيضا على لسان إحدى الشخصيات _"هجة"_ فقالت: "صبحونا في القرية [...] وكنا نتمنى مفرزة عسكر ترك تحجز وتقف بين الصفوف[...] لكن يا حسرة... صعدهم غاب"[3]. هكذا كان الحال في "حوض الموت"، كان النّاس بلا سلطة تحميهم وتمنع عنهم الصراع. كانوا في حالة من الفوضى واللاأمن. لقد اقتصرت وظيفة السلطة آنذاك على جمع الضرائب وتجنيد الرجال[4].

لا تشير الروايتان: "الزوبعة" و"القرمية" بشكل مباشر إلى أن غياب السلطة كان سببا من أسباب هذا الصراع، إنما جاء ذلك ضمنا في نص الروايتين، فقد غابت السلطة كما تبين في النسق السياسي. ولو كان هناك حضور فعلي للسلطة لأدى ذلك إلى توقف الصراع. كما أن هذا البعد الجماعي من الصراع لم يكن حاضرا بشكل مباشر وكبير فيهما. ومما جاء في "القرمية" أن الأتراك كانوا، أحيانا، يؤدون دورهم في الحماية إذا ما تعرّض أبناء القرى لهجمات البدو[5].

إنّ المتتبع للكتب التاريخية التي تحدثت عن الفترة الزمنية نفسها التي عالجتها الروايات (أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين)، يلحظ أن غياب السلطة قد أدى إلى تعريض

---

[1] حوض الموت: ص ١١.

[2] المصدر السابق: ص ٣٦.

[3] السابق: ص ١٧.

[4] انظر: السابق، صص ١٨ ، ٤٩ .

[5] انظر: القرمية، ص ٩٠ .

المناطق الريفية_الحضرية إلى اعتداءات القبائل البدوية المتكررة، وقد كانت هذه الاعتداءات تخفّ كلما امتدت سلطة الدولة إليهم، وأحيانا تأخذ السلطة ضمانات بعدم الاعتداء على المستقرين بالعهود والمواثيق[1]. فأفرزت هذه الحروب والصراعات التي قامت بها البداوة ضد الحضارة آثارا كثيرة، سلبية بالتأكيد. وقد بيّنت رواية "حوض الموت" (وهي الأهم في رصد حالة هذا البعد الصراعي بين البداوة والحضارة كما تبين سابقا) تلك المفرزات، محتلة مساحات واسعة ومتخذة صورا وأشكالا عدة.

إنّ حالة الصراع التي كان يعاني منها أهل "حوض الموت" قد جعلتهم في حالة حذر دائم. يقول "جدعان": "الحذر الحذر يا ناس فقد تستباح شؤون البلدة في أي لحظة من الليل الساتر"[2]. هذه أولى تلك الأشكال. أما الأشكال الأخرى التي جاءت عليها آثار ذلك الصراع، فقد تمثل في سيطرة عقلية الصراع على ذاكرة الشخصيات في الرواية. منها: "إذا جلس رجل على صخرة أو عند حافة شارع تميل نظراتهم الحذرة لمرتفع كردوش الذي يطلّ على البلدة من الشرق"[3]، وكردوش ذلك المكان الذي كان تطل منه البداوة الغازية، فرغم انتهاء الصراع إلا أنه يُلحظ حالات الخوف والرعب التي مَثلتْ في أذهان الشخصيات من ذلك المكان. ولم تكتف الرواية بذلك، إنما امتد ذلك حتى استعملته بعض الشخصيات في ضرب الأمثلة. فجاء في بداية الرواية: "مسنون ما زالوا يصرّون على أن بلدتهم هي (القرية) وكأن هذا اللفظ علم عندهم

---

[1] انظر: محمد أحمد محافظة: إمارة شـــرق الأردن: نشأتها وتطورها، ص ٢٣؛ محمد ســـالم الطراونة: تاريخ منطقة البلقاء والكرك (١٨٦٤_ ١٩١٨)، صص ١٥١، ٢٧٠ – ٢٧٣؛ جهاد المحيسن: القبيلة والدولة في شرق الأردن، ص ٣٦.

[2] حوض الموت: ص ٥٩.

[3] المصدر السابق: ص ٩.

يطربون له، جئت من القرية... حاصرونا وصبحونا في القرية..."[1]. لقد طال هذا الحضور الذي يحفر في الذاكرة أسماء بعض شخصيات الرواية، فشخصية "هجة"، التي سميت بذلك لأنها ولدت في يوم هجيج من غزو كما جاء في الرواية[2]، دليل على هذا الحضور، لأن الصراع كان قد شكل وقعا كبيرا، وهاجسا مستمرا، استمر في اسمها. لقد كان أهل "الحوض" معرضين بين الحين والآخر لهجمة تلك القبائل البدوية وصراعها. وأخيرا، فقد طال هذا الحضور ذاكرة الأطفال الصغار. فجاء أن الأمهات يحكينَ للأطفال أحاديث "الغزو"[3].

وليس أدلّ من وقعة "زوبر" على ما خلفه ذاك الصراع، فهذه الوقعة على الرغم من انقضائها بزمن بعيد، تأتي في الرواية بصورة استعاديّة، فتمارس تأثيرها على ذاكرة الشخصيات. تجلّى ذلك في:

- كانت تأتيهم مثل نوبة صرع فيقطعون الحديث، ويقفزون إليها. وكما كان الاستياء يصيبهم عند ذكرها، فـ"علي ابن القف" "اكفهر وجهه وعبس".
- كانت الوقعة مثل "الطاعون". وهي "أمرّ من داحس وأغبر من الغبراء".
- كانت "هجة" "حافظة للوقعة، وتعيدها مثل البسملة". مما يدلّ على تكرارها ورسوخها في الذاكرة فهي لا تكاد تنمحي من هولها وشدتها. كما أن "هجة" كانت تحكم ربط عصابتها عند حديثها عنها، كأنها تريد الاشتراك في "زوبر" جديد.

---

[1] حوض الموت: ص ١٣. وانظر، ص ٦٥.
[2] انظر: المصدر السابق، ص ٩٨ .
[3] انظر: السابق، ص ١٠١.

- كانت "هجة" تغني الوقعة غناء: "لو حضرتن كون زوبر يا بناتٍ لو حضرتنه، كان عدتن شايباتٍ".
- كادت البلدة تفرغ من ساكنيها أو تموت. كما شاع الجوع والعطش والعُري[1].

وتبين رواية "القرميّة" تلك النتائج السلبية التي تركها صـــراع البداوة على الحضارة. لكنها تقصر تلك النتائج على أثرها في سير الثورة العربية الكبرى. فقد رفض الفلاحون المشاركة في الثورة بسبب العداوات القديمة مع البدو، فذاكرتهم مثقلة بأوجاع النهب البدوي، حينما جاءتهم أخبار عن البدو المسلحين المتّحدين، فعزموا على صدهم ووقفوا إلى جانب القوات التركية. وفي أثناء مسيرة الثورة كان بعض الأهالي (المستقرين) يشتبكون في معارك جانبية مع البدو من الحويطات، بسبب تلك العلاقة الصراعية بينهما[2].

لقد سبق القول: إن صراع البداوة مع الحضارة قد اتخذ بعدين أساسيين في الروايات. وقد تمّ تحليل البعد الأول فيما تقدم. أما البعد الثاني للصراع فهو: البعد الفردي. وقد تمظهر في ممارسات استعلائية من جانب البداوة على جانب الحضارة، متخذا صورا عديدة منها: القول الاستعلائي، أوالفعل الاستعلائي الذي يصل أحيانا حد "القتل". وقد برزت في هذا الصراع نظرة أيٍّ من الجانبين إلى الجانب الآخر بصورة أوضح من البعد الأول، لأنه جاء مثلا في بعض الأحداث وفي حركة بعض الشخوص وحوارها، كحوار شخصيتين مثلا تنتميان إلى جانب واحد (البداوة أو الحضارة) أو إلى جانبين مختلفين، بمعنى أنه حصل احتكاك بين الجانبين، بعكس البعد الأول الذي اكتفت فيه الحضارة بدور المستقبِل السلبي للصراع. وقد كان هذا الصراع،

---

[1] انظر: حوض الموت، صص ١٦ – ١٨ .

[2] انظر: القرمية، صص ١١٥ ، ١١٩ ، ١٢٩ ، ١٥٤ .

كما بيّنت الروايات، يتم من البداوة بداية نحو الحضارة، وقليلا[1] ما توجهت الشخصيات الحضرية نحو البداوة وشخصياتها مدفوعة بخلفية هذا اللون من الصراع.

وإذا كان البعد الأول من صراع البداوة مع الحضارة يرجع إلى أسباب اقتصادية أو عسكرية_نفسية، أو غياب السلطة، كما تبين سابقا، وهي أسباب ظاهرة عموما، أو كان السبب الحقيقي في كل أبعاد الصراع (الجماعي والفردي) مغيّبا في بعض الروايات، أو غير واضح في بعضها الآخر، فإن السبب الخفي وراء صراع البداوة مع الحضارة بشكل عام يكمن في مقولة "الأصل". وتعني هذه المقولة، في نظر البداوة: أن البداوة هي الأصل في المجد والنسب، وأما ما عداها فإنه ليس ذا مجد ولا نسب أصيل، لذا تنظر إلى الآخر نظرة استعلائية. وتعتبَر هذه المقولة السببَ الذي أدى إلى نشوء الطبقية في بناء المجتمع البدوي[2]، وهي السبب في صراع البداوة مع الحضارة. إنها السبب، الرئيس، والمباشر، والأهم في صراع البداوة مع الحضارة.

قامت الروايات بعرض هذا البعد الصراعي، متباينة في ذكر أسبابه العامة. وتجدر الإشارة قبل بدء التحليل إلى أمرين: لقد غاب هذا اللون من الصراع في رواية "حوض الموت"، فقد جاء تركيزها على الصراع الأول (الجماعي القائم على القتل)؛ كما حضر هذا الصراع بشكل كبير في رواية "زنوج وبدو وفلاحون". فجاء في مشهدين: الأول هو الصراع الذي دار بين البداوة والحضارة ممثلة بـــ"سحلول" (البدوي) و"الفلاح" (أخو "زيدان") عندما كانا على بركة "زيزياء". وأما الثاني فجاء عند اختراق "سحلول" لخيمة "زيدان" وزوجته في منتصف الليل وما تعلّق بهذا المشهد، وفي ما يأتي تفصيلهما.

[1] انظر: الزوبعة، صص ١/ ٢٨٧، ٥٠، ٤/ ٢٣٢_٢٣٣. وهذه هي الإشارات الوحيدة تقريبا، التي وجدتها الدراسة في الروايات.
[2] للمزيد، انظر: "البناء الاجتماعي للبداوة: النسق القَبَلي والأسَري"، في هذه الدراسة: صص ٣٣_٣٤.

في المشـــهد الأول[1] يُلحظ أن البداوة ("سحلول") قد توجهت إلى "الفلاح" بكلام يحمل معاني التحقير والاستصغار. فكونه فلاحا في مجتمع بدوي فإنه إنسان بلا قيمة كما ترى. لذا يُحرَّم على الفلاح (من الناحية الاجتماعية) أن "يربي جدايل" مثل البدو لمجرد أنه "فلاح"، و"مقطوع الأصل" كما تصفه بذلك. إن البداوة ترفض أن يدعي الفلاح بأن له "أصلا"، فحينما رد "الفلاح": "كل الناس إلها أصل": الفلاح والبدوي والعبد، أثار ذلك "سحلولا". كما تنفي عنه أن يكون شجاعا، كما جاء في قول "طافش" (البدوي): "قلت بفكري حرام أن يكون هذا الولد فلاحا"[2]. بهذا يمكن الخلوص إلى أن البداوة تنفي عن الحضارة أي فعل أو صفة يمكن أن تكون إيجابية في نظام البداوة ونمطها، أو أي صفات أخرى خاصة بالبدو وحدهم. ولم تكتفِ البداوة بتلك الممارسات الصراعية (تحقير "الفلاح" بالقول) إنما تصل بهذا الصراع حد القتل. إذ قتل هذا "الفلاح" في ذلك المجتمع البدوي دون سبب واضح ومقنع يبرر القتل، بالنسبة للبداوة، أو حتى بالنسبة لـــ"الفلاح" إلا لأنه "فلاح". فيُقتل على اعتبار أنه ليس ذا قيمة.

إن انتفاء "الأصل" يعني انتفاء أدنى حق من الحقوق عن الشخصية الحضرية مع أنه يمارس في المجتمع البدوي. وقد دفع هذا "سحلولا" إلى ارتكاب بعض المحرمات (اجتماعيا) على أنها ممارسة عادية ضدّ "زيدان "وزوجته ("مريم")، كما في المشهد الثاني[3]. أولى هذه المحرمات: اقتحام "سحلول" لخيمة "زيدان". فجاء: "رأى البدوي يقتحم عليه الخيمة وهو يقول بغضب: علامك مـــا ترد يا فلاح؟"[4]. إن اقتحام الخيمـــة هذا من الأفعال التـــي لا يعترف بها

---

[1] انظر: زنوج وبدو وفلاحون، صص ٣٥ ، ٣٦ .

[2] المصدر السابق: ص ٣٦.

[3] انظر: السابق، صص ٤١ – ٥١ .

[4] السابق: ص ٤٢ .

المجتمع البدوي. فلكل خيمة حرمة اجتماعية. فمن سمات هذا المجتمع اعتبار كل خيمة أو بيت شَعر حصنا منيعا، يفعل به صاحبه ما شاء، فلا يجوز لأحد الاعتراض عليه أو منعه . وإن بدا أن هذه الخيمة ليست بذات قيمة عملية في الحماية، فإن قوانين المجتمع البدوي الصارمة هي المقيد الأول لأفعال أفراده.

وثانيها: الانتهاك الجنسي لزوجة "زيدان". فيرى "سحلول" أن زوجة "زيدان" _الجميلة كما يصفها أحدهم: "حرمة تقول شمعة، عين مثل عين الحوار والرقبة طول ذراع"[٢]_ تصبح من حقه. فيقول: "الليلة ألفّ مرة الفلاح بحضني [...] الليلة غير تسمعون طقطقة ضلوعها"[٣]، ثم يحلف بأن ذلك سيكون على مرأى زوجها _"زيدان"_. إن حق "زيدان" في زوجته يتلاشى في المجتمع البدوي لأنه ليس له "أصل"، أو كما يقول "سحلول": "هو فلاح وإلا أكثر؟"[٤]. ثم يصرح بملكيته لها، يدافع عنها مع أصحابه: "يا عيال هذه حرمتي، وما أبغي أحد منكم يقربها"[٥].

وثالثها: النظر إلى المقابل الحضري على أن حياته ليست بذات قيمة. فإذا كانت الحياة هي من أبسط الحقوق التي يستحقها البشر جميعا، فإنها تغدو هنا إذا ما تعلق الأمر بالحضارة، حقا لاذاتيا كما ينبغي، بل مكتسبا تمنحه البداوة إياها. فبعد أن قام "سحلول" بقتل "الفلاح" _أخو زيدان_ بحجّة أنه فلاح يصرح بأنه سيقتل "زيدان" هذه المرة إن اعترض أو "فتح فمه" عندما يضاجع زوجته[٦]. وأخيرا تصبح السلطة التي يمارسها "سحلول" على "زيدان" وزوجته، بتوجيه

---

[١] انظر: مكي الجميل: البدو والبداوة في البلاد العربية، ص ٥٤ .
[٢] زنوج وبدو وفلاحون: ص ٣٧ .
[٣] المصدر السابق: ص ٣٧ .
[٤] السابق: ص ٣٧ .
[٥] السابق: ص ٣٧ .
[٦] انظر: السابق، صص ٣٧، ٣٨ .

كلامه إليهما بصيغة آمرة[1]، أمراً عاديا ومبررا لدى الجميع.

لم تعرض رواية "الزوبعة" صورة هذه اللون من الصراع بمثل ما عرضته رواية "زنوج وبدو وفلاحون". فـ"الزوبعة" تطرح فكرة خاصة تتمثل في: الاندماج التدريجي بين جانبي البداوة والحضارة، الذي يتطلب طبعا رؤية خاصة[2]. وعلى الرغم من هذا الطّرح إلا أنها تظهر جانبا واضحا من صراع البداوة مع الحضارة، ولكنه لا يجيء بتلك الصورة الحادة والمكثفة التي جاء عليها في "زنوج وبدو وفلاحون". فلا تظهر مقولة "الأصل" على أنها سبب من الأسباب الواضحة والصريحة للصراع. لقد تجلّى هذا الصراع في "الزوبعة" متخذا مظاهر عديدة، منها أن البداوة تنفي عن نفسها أيّاً من الصفات التي يتصف بها الفلاحون ومن ذلك ترفعهم عن الزراعة. وقد ظهر ذلك عندما جاء "دفدردار المتصرفية" الذي بعثته الدولة العثمانية إلى قبيلة "الشيخ عواد" لأخذ الضرائب منهم حينما زرعوا أرض "القبة". فقد غضب "الشيخ عواد" كما غضب رجال القبيلة لقول "الدفدردار": "صرتوا تزرعوا وتفلحوا؟!". وعندما "تمادى الدفدردار" في وصفهم بـ "فلاحين"، غضب "الشيخ" ونفى عنه وعن الجبيلية أن يكونوا فلاحين. كما يُلحظ إحساسه بالشموخ والرفعة عندما تراجع "الدفدردار" ونفى عنهم هذه الصفة[3]. ومن هنا فإن البداوة تعتبر أنّ ممارسة الزراعة عيب من العيوب التي تترفع عنها، وتعاقب كل من يتهمها بذلك. كما جاء تجلي هذا البعد الصراعي في أنفة البدو من الانقياد لفلاح. فـ"فرحان" (الفلاح) سيبقى بنظر "عليان" فلاحا، لا يخفي امتعاضه من رفقته ولا أنفته من الانقياد له، حتى لو احتلّ

---

[1] زنوج وبدو وفلاحون: صص ٤٢، ٤٤-٤٦ ، ٤٨ .

[2] للمزيد حول رؤية الكاتب للبداوة، انظر: "الجانب الفني: رؤية الكتّاب"، في هذه الدراسة، صص ٩٨_١٠٠.

[3] انظر: الزوبعة، صص ١٣٢/١، ١٣٣ . وانظر: صص ١١/١، ٤٠٤ .

مئات المخافر[1]؛ وفي عدم السماح للفلاحين بالتدخل في شؤون البدو الخاصة. فـ"ربا" (الفلاح) وإن ظهر في هذا المجتمع واحدا منهم بما قدّمه من أجل "القبة" والبدو والشيخ "زعل" عندما أسره الأتراك، فإنه سيبقى فلاحا لا يتدخل في أمر يخص البدو[2].

ولم تكتفِ "الزوبعة" بعرض تلك المظاهر الاستعلائية السابقة إنما وصل الاستعلاء فعل القتل، وتجلى ذلك في الشيخ "زعل". جاء في الرواية: أن "زعلا" "لمح يوما في أحد شوارع دمشق حورانيا يتحادث بعصبية مع أحد رجاله [...] أطلق رصاصة أصابت الحوراني في صدره"[3]، فاشتبك الجبيلية والحوارنة. وقد استمر فعل القتل هذا في الرواية، حتى صار "زعل" مثلا بين القبائل: "بارودة زعل ما تستتني"[4]. وعندما جاء "زعل" إلى "الفلاح" وأخبره بأنه سيأتي ليأخذ منه نصف المحصول، قام بتسديد بندقيته وقتلِ "الفلاح"، لا لشيء، إنما لأنه استثاره، فلا يجوز له الاعتراض لأنّ له أحقية في محصوله[5].

وأخيرا، ذكرت رواية "القرميّة" هذا الصـــراع بإشارات قليلة. ففي الرواية ينتقد "نوري الشعلان" الفلاحين بسبب طلبهم المساعدة من جند الثورة العربية حينما هاجمتهم القوات التركية، فيقول: "ما يحمون أرواحهم بســلاحهم؟؟ حنا بالبادية هاذي ســواتنا ما نقول يا فلان إحمينا ربيا تركان إلحق علينا"[6]. كما ذكرته الرواية في مواطن أخرى قليلة.

---

[1] انظر: **الزوبعة**، صص ١/٥٣٧ ، ٥٧٩ .

[2] انظر: المصدر السابق، صص ١/ ١٣٦ .

[3] السابق: ص ٢/٩٣ .

[4] السابق: ص ٤/٩٤، وقد وردت هذه المقولة في مواضع متعددة من الرواية.

[5] انظر: السابق، ص ٤/٩٥ .

[6] **القرمية**: ص ١٥٦. وانظر: صص ٥٢، ٥٣، ١٢٢.

لقد كشف التحليل السابق جانبا مهما من ثنائية البداوة والحضارة وهو: قضية صراع البداوة مع الحضارة. وقد أوضح التحليل بعض النتائج المهمة والرؤى الخاصة لهذا الصراع في بعض الروايات. يرى علماء اجتماع البداوة، كما سبق، أن الزراعة وحياة القرية المستقرة تأتي بعد حياة البداوة والترحال، فتكون هذه المرحلة الثانية نقطة التحول إلى الحياة الحضرية. وإذا كان التسليم بهذه القضية ممكنا، فإن البداوة كما جاء في الروايات تقف عقبة أمام الحضارة من جهتين:

أولا: إنّ صراع القبائل البدوية مع سكان المناطق الزراعية أدى إلى إعاقة حركة التطور الطبيعي لذلك المجتمع الذي كان في بداية تطوره، ألا وهو المجتمع القاطن في شرق الأردن، لأن الزراعة تعني الاستقرار، مما يعني بداية الطريق نحو التطور. والمتمعن في كتب التاريخ التي عرفت بالفترة الزمنية التي طرقتها الروايات، يلحظ أن البداوة كانت إحدى الأسباب المهمة في انحطاط الزراعة وتراجعها، إما بسبب أعمال التخريب التي كانت تمارسها، وإما بسبب دفع الأتاوات التي كانت تدفع مقابل كف اعتداء البداوة والسماح للمستقرين بممارسة الزراعة في أراضيهم[1]. ويرى جهاد المحيسن في حديثه عن فلاحي شرق الأردن، أنّ هذه البلدات والقرى الزراعية التي كانت تقع غرب سكة الحديد الحجازية، كان اقتصادها يعتمد عيشة الكفاف، ولم يتشكل لديها فائض إنتاجي. كما أنها لم تتطور إلى مدن بسبب صراع القبائل البدوية معها، فكلها بلدات متاخمة لمناطق البداوة[2]. هذا الصراع أدى إلى بروز أفعال وممارسات عبثية كفعل القتل الذي كشفت عنه الروايات، وقد ألحق الضرر الكبير بالقرى

---

[1] انظر: محمد أحمد محافظة: إمارة شرق الأردن: نشأتها وتطورها في ربع قرن، صص ١٢، ٢٣، ٢١٥ .

[2] انظر: جهاد المحيسن: القبيلة والدولة في شرق الأردن، ص ٣٥ .

وسكانها، مؤديا إلى خسارة: مادية وبشرية.

وثانيا: تقف البداوة عقبة أمام الوحدة على مستوى الدولة، وحتى على المستوى القومي، لأن نظام البداوة السياسي، كما تبين سابقا هو نظام مغلق، لا يعترف بوجود سلطة عليه غير سلطة الشيخ، ويترفّع عن الانقياد لأي قانون غير قانون القبيلة. ويرى مكي الجميل أن طبيعة البداوة الجغرافية المنعزلة، وتركيبتها الاجتماعية القبلية المتعصبة، المنعزلة أيضا، لا تتجاوب مع الواقع القومي، كما أن مجموعة الحقوق والواجبات التي تنشأ بين الدولة ومواطنيها تحول البداوة دون تحقيقها كما مرّ. إن هذا الصراع لم يدم طويلا بل سرعان ما طرأ على البداوة بعض التغيرات في بنائها الاجتماعي أدّت إلى بدء تحولها وزوال تلك العقبات. وقد سجّلت الروايات تلك التحولات عارضة لأسبابها وصورها المختلفة.

٢. التحـــــولات

إن أيّ مجتمع بطبيعته متغير متحول، فظاهرة التغير هذه صفة ملازمة للمجتمعات على اختلافها سواء أكانت رعوية أم زراعية أم متقدمة... الخ، ويقع الاختلاف فيما بينها في سرعة التغير وعمقه وعوامله. هذا التغير هو السبيل إلى بقائها ونموها، فهي تتكيف به مع واقعها، فتنسلخ عما رثّ من مهاراتها ووسائلها، وما تخلّف من أفكارها، فتبدع الجديد فيما يلائمها. وتختلف درجة التغير من مجتمع لآخر تبعا للزمان والمكان ولكنه يبقى العملية الموازنة التي تمسك على المجتمع كيانه وتلائم بين تنظيماته وأنساقه وتؤلّف بينها. يفهم من هذا أن عملية التغير عمليـــة إيجابية وعضوية، فهي ليســت إضافة أو إقصـــاء أو تعويضـــا لبعض الأنماط

الاجتماعية، إنما هي تغيير كيفي جذري مباشر[1].

وكما مرّ فإن عملية التّغير تنبع من التناقض الموجود داخل المجتمع، هذا التناقض يؤدي بطبيعة الحال إلى الصراع، وهو لا يستمر طويلا بل سرعان ما يتم حسم حالة الصراع ذاك بإنهاء أيّ من الجانبين على حساب الآخر، مما يؤدي إلى إزالة تلك المتناقضات وحصول عملية التغير. وعلى الرغم من رأي العلماء السوسيولوجيين القائل بأنه كلما كانت المجتمعات بسيطة أو اقتربت نحو البساطة فإن عملية التغير تكون ضعيفة وفي مجال محدود، إذ تتميز المجتمعات البسيطة بالثبات النسبي بسبب انعزالها عن العالم الخارجي إلى حد ما[2]_على الرغم من ذلك كله فيمكن ملاحظة التغير الكبير والواسع الذي لحق بالبداوة حقيقة، بالإضافة لما جاء في الروايات. إذا كان الصراع (صراع البداوة مع البداوة أو مع السلطة أو الحضارة) كما مرّ سببه الأول هو العصبية (مقولة الأصل) وسيطرتها على البداوة وتغلغلها في شؤونها سلطة تنظم بها حياتها، فإن التحول والتغير يعني عكس هذه القضية. ينشأ التحول عندما تقوم البداوة بتغليب السلطة الخارجية: سياسية، دينية... الخ، على السلطة الداخلية التي يمثلها الشيخ. ويعني هذا قبول الخارج وعدم رفضه، مما سيعني تخلخل النظام القبلي وتبدل العصبية. وإذا كان هذا هو السبب المهم والرئيس في عمليات الصراع وعمليات التحولات التي تعرضت لها البداوة، فإن الأسباب الأخرى لا تعدو أن تكون فرعية ثانوية.

وكما صورت الروايات المختارة قضيّة صراع البداوة مع الحضارة فإنها صورت أيضا

---

[1] انظر: محمد الدقس: التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق، صص ١٣، ٤٣.

[2] انظر: المرجع السابق، صص ١٥٣، ١٥٤، ٥٤-٥٧.

قضية تحولات البداوة نحو الحضارة[1]. وإذا كان نظام البداوة وبناؤها يعني: الانغلاق على نفسه وسيادة القبيلة، وسيطرة سلطة الشيخ، وسيطرة الغزو، وعدم الاعتراف بأي سلطة خارجية، واعتماد الغزو والرعي مظهرا اقتصاديا، ورفض الآخر الحضري والاستعلاء عليه_ إذا كان ذلك فإن التحول قد طال كل تلك المظاهر ولكن بدرجات متفاوتة في الروايات[2]. ويمكن تصنيف هذه التحولات إلى تحولات سياسية، وتحولات اقتصادية، وتحولات الصراع مع الحضارة.

وأما التحولات السياسية فقد تعرض نسق البداوة السياسي إلى عدة متغيرات أثّرت فيه بشكل واضح مؤدية إلى خلخلة نظامه. أولاها وأهمها العصبية. فقد أدّى انحسار هذه العصبية إلى انحسار سلطة الشيخ وفقدانه هيبته التي كان يتمتع بها كما وضُح في التحليل السابق للنسق السياسي. إن التحول الذي طرأ على سلطة الشيخ يعتبر من أهم المظاهر الداخلية للتحولات السياسية التي اتخذت بعدين: داخليّ وخارجيّ.

لقد تميّزت رواية "زنوج وبدو وفلاحون" في رصد هذا التحوّل وتصويره. فبعدما كان "الشيخ" القوة السياسية الأولى وعلى رأس السلم السياسي فيه يُلحظ أنه يُقتل. وعلى يد مَن؟ إنه على يد أحد العبيد، وهو ما أثار إستغراب أفراد البدو الآخرين. جاء في الرواية: "عبد يذبح شيخ، عمرها ما انسمعت"[3]. كان هذا الفعل هو الخرق الأول لسلطة الشيخ قام به أحد العبيد،

---

[1] تجدر الإشارة إلى وجود روايات عربية تحدثتْ عن تحولات البداوة من أهمها: "نقرات الظباء" لميرال الطحاوي. حيث تناول اكتشاف عالم القبائل العربية التي سكنت مصر منذ قرون على فترات مختلفة، وعاشت على أطراف الصحراء متحولة من قيم الثقافة البدوية إلى الطبقة الإقطاعية التي صار لها إقطاعات واسعة من الأرض المزروعة، ثم بعد قيام ثورة سنة ١٩٥٢ تدهورت اقتصاديا بسبب فقدانها معظم الامتيازات. ميرال الطحاوي : نَقرات الظباء، دار شرقيات، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٣.

[2] تُدرس الشخصيات التي لها علاقة بالتحولات في: "الجانب الفني: الشخصيات"، في هذه الدراسة، ص ٧٩_٨٣

[3] زنوج وبدو وفلاحون: ص ١٣ .

وربما يكون هذا مبرَّرا إذا عُرف أنّ هذه الطبقة قد تعرضت للقسوة والظلم، فيكون من الطبيعي للعبد أن يقتل. في حين يأتي الخرق الثاني _وهو الأهم_ على يد أفراد البدو أنفسهم الذين كانوا ينظرون إلى شيخهم على أنه سلطة مطلقة. جاء في الرواية: "انفجر سمحان على غير توقع: (يا رجل، الناس كلت من التعب وكل واحد يروح لشغله وأهله وشيخنا الجديد رابطهم.. يدفنه ويريح الناس، بعض الرجاجيل يظلوا عيال طول عمرهم)"[1]. لم يصل انتقاد الشيخ إلى مستوى القول فقط، إنما تعداه ذلك إلى الفعل، إذ تصوّر الرواية مشهد[2] مقتل الشيخ الجديد على يد "طافش". وسواء أكان ذلك قد حدث فعلا أم كان حلم يقظة في خيال "سمحان" فإنه يدلّ دلالة أكيدة على رفض تلك السلطة.

في رواية "الزوبعة" تظهر تحولات الشيخ واضحة جلية. كان الشيخ يتمتع بتلك القوة الفعلية، إذ يعتبر شخصية كارزمية تجذب إليها الأفراد بقوة تأثيرها عليهم. أما الآن فقد أصبح الشيخ شخصا عاديا عندهم: "كان قبيلة في رجل وأصبح رجلا في قبيلة"؛ "وإذا كانت غزوة الفرات قد قللت هيبة درداح عند الجبيلية الغزاة، فإنها قللت ثقتهم بالشيخ زعل الذي تركهم يتيهون في الصحراء"[3]. لقد أدّى ذلك بالشيخ إلى أن صار أفراد القبيلة "يتوجسون من مجالسته أمام الضيوف، فهو يضعفهم. قوة القبيلة ومنعتها في صلابة شيخها، عزيمته إرادتها"[4]. ومما أصاب الجبيليّة من تحولات شيخها أن "درداح" الذي تولّى منصب الشيخ بعد أخيه "زعل" باع ثلاثة آلاف دونم من الأراضـــي بعدما كان حرص "الشـــيخ عواد" ثم "زعل" من بعده على عدم

---

[1] زنوج وبدو وفلاحون: ص ٣١ .

[2] انظر المشهد كاملا: المصدر السابق، صص ٣٩_٤٠.

[3] الزوبعة: صص ٤/ ٢٠، ٧٩ .

[4] المصدر السابق: ص ٤/٨٣.

بيعهما للأرض: "كان تولي درداح شيخة الجبيلية، نهاية وبداية"[1].

ويأتي المظهر الثاني لتحولات البداوة السياسية على المستوى الخارجي. جاء سابقا أن البداوة _بطبيعتها_ ترفض الانقياد لأي سلطة خارجية عليها سياسية أو غيرها. أمّا الآن فقد خضعت للسلطة أخيرا. فبعدما كان البدو قد رفضوا خطة مدّ سكة الحديد الحجازية لأنها سوف تزيد من حضور السلطة، وبعد أن تصدوا ووقفوا في مواجهة الجيش التركي حينما رفضوا دفع الضريبة، كما جاء في رواية "الزوبعة"، يلحظ تحول ذلك كله.

ظهر هذا التحول واضحا في روايتين اثنتين: "زنوج وبدو وفلاحون" و"الزوبعة". ففي الأولى يظهر "جلوب" (أحد ممثلي السلطة السياسية) مطلا على حياة البدو، ويدل ذلك على خضوعهم لتلك السلطة، وعلى الرغم من قول أحد أفراد البدو: "سياسي ملعون الوالدين"، يعني بذلك "جلوب"، مما يدل على رفض شريحة منهم له، إلا أنّ من الواضح وقوف الشيخ إلى جانبه، وربما كان ذلك سبب الامتيازات التي أعطتها السلطة السياسية آنذاك لشيوخ القبائل. تمثل ذلك في: "تتبدون على غيركم في دخول الجيش والرتبة"[2].

أما "الزوبعة" فإنها تشير إلى الخضوع التام للسلطة ولا سيّما إمارة شرق الأردن، وإن كان هذا الخضوع متذبذبا في زمن الحكومة التركية. فجاء فيها: "أمّا الآن فإن سرايا الفيلق العربي بقيادة الانجليزي بك قادرة على الوصول إلى مضارب الجبيلية في ساعات. ما عادت الأيام مثل أول يا الربع"[3]. رغم ذلك كله فقد بقيت البداوة عنصر شغب للدولة في شرق الأردن إلى أن جاء "جلوب"، وقد بينت الرواية سياسته في إخضاع القبائل البدوية. ومما جاء فيها:

---

[1] الزوبعة: ص ٢٢٧/٥.

[2] زنوج وبدو وفلاحون: ص ١٢. وانظر: حضور "جلوب"، صص ١١– ١٤.

[3] الزوبعة: ص ١٦/٥ .

"اعتمدت سياسة جلوب على استقطاب أبناء الشيوخ إلى خفر الصحراء [...]، خيمة بدوية ترتكز على واسطها كذلك القبيلة لا تقوم إلا بسيدها، لهذا اعتمد في تنفيذ مهمته على تجنيد أبناء الشيوخ الذين هم في حكم الشيوخ"[1]. وقد كان من نتائج تلك السيطرة على القبائل البدوية أن توقف الغزو فيما بينها. ففي "الزوبعة": "هالحين الحكومة تلاحق الغازي وتحبسه وتقطع إيديه. صارت المغانم مغارم بعد ما كانت قسيمة من رب العالمين"[2]. ويظهر هنا استياء بعض الأفراد من توقف الغزو. لذا لجأت بعض القبائل إلى الاتجاه شرقا إلى قلب الصحراء، مما يعني أن الغزو لم يتوقف نهائيا، إنما صار على نطاق محدود[3]، فقامت الحكومة آنذاك بإصدار عدد من القوانين التي تعتبر الغزو خروجا على القانون[4].

أمّا المستوى الثاني للتحولات السياسية الخارجية فقد تمظهر في الثورة العربية وما لها من أثر في تغير بعض أسس نسق البداوة السياسي. فيظهر في "الزوبعة" أن القبائل البدوية كانت متفرقة أمام السلطة التّركية، إذ لم تستجب العشائر البدوية لاستنجاد "الشيخ عواد" ودعوته إياها للانضمام إليه [...] بدافع الخوف من امتداد غضب الحكومة أو بدافع ثارات قديمة بينهم

[1] **الزوبعة**: ص ١١٨/٥. ومما تذكره كتب التاريخ أن الهدف الأول من إخضاع القبائل البدوية هو منع الغزو بالدرجة الأولى، ومن ثم إدراج إفرادها ضمن الدولة، ففي أواخر عام ١٩٢١ أعطيت الأوامر لفريدرك بك بزيادة قوة الجيش العربي، إلا أنه اجتهد أن يكون المجندون من غير البدو، وقد شعر البدو بأن نفوذهم سيتقلص فعملوا هم أيضا على منع شبابهم من التجنيد، وبسبب نقص أفراد الجيش ومحدودية علمهم وعدم استطاعته التعامل مع ظروف الصحراء تم تشكيل قوة البادية عام ١٩٣٠، وكان "جلوب" قائدا لهذا القوة، وقد اختلفت سياسته هنا فعمل على كسب ولاء البدو، فاستجابوا له وظهرت القابلية الحربية عندهم في الجيش. انظر: محمد أحمد محافظة: **إمارة شرق الأردن**، ص ١٧٨، ١٧٩، ١٩٤؛ منيب الماضي وسليمان الموسى: **تاريخ الأردن في القرن العشرين (١٩٠٠_١٩٥٩)**، صص ٣٦٨، ٦٣٣.

[2] المصدر السابق: ص ١٦/٥ .

[3] انظر: السابق، ص ٢٢/٤.

[4] انظر: السابق، صص ٤ /٢٠ ، ٨٠ ، ٨٥ .

وبين الجبيلية[1]. وبعد مجيء الثورة العربية وانضمام البدو إليها اتخذ طابع الصراع مع السلطة بعدا جماعيا بعدما كان ذا طابع فردي. وفي رواية "القرمية" يُلحظ أن الثورة كانت من الأسباب المهمة في توحيد التناقضات وفصل الخلافات التي كانت ناشبة بين القبائل، فجاء فيها: "ترجل الراكبون عند مضارب الشيخ (مفلح) شيخ بني صخر"؛ و"يتبادل شيخ الحويطات (عودة) وشيخ الصخور (مفلح) عبارات الود [...] العدوان اللذان كانا في الماضي [...]"[2]. فـ"عودة" الذي كان قد غزا قبيلة بني صخر في الماضي[3] ينزل الآن مع رجالات الثورة عند شيخ بني صخر، ومع سير الثورة تصبح بينهما علاقة ودّية.

قدمت الثورة للبداوة، كما تصوّر "القرمية"، الكثير من المعاني العسكرية_السياسية التي تختلف عن الغزو. ومع أن بعض البدو لم يفرقوا بين الغزو والحرب _كما ظهر في إراداتهم لقتل الأسرى مبرزين زهوة النصر، أو كما في نهبهم بيوت دمشق لاعتقادهم بأن الغزو غنيمة[4]_ إلا أنّ الرواية تشير إلى تلك المعاني والتحول الذي لحق ببعضهم. فقد عرف "عودة" في نفسه وهو يجرّ عبئا من الأسرى (وهو أمر لم يتعوده سابقا) أن ذلك بسبب قوانين الحرب الجديدة[5]. كما ظهر التأثير في العمليات المنظمة للحرب، التي يشترك فيها الجنود المختلفون بعكس الغزو المعتمد على المباغتة وعلى مجموعة البدو المرتبطين برابطة الدم[6].

---

[1] الزوبعة: ص ١/ ١٣٧ .

[2] القرمية: صص ١٠٥ ، ١١٥ .

[3] انظر: المصدر السابق، ص ١٦ .

[4] انظر: السابق، صص ٨٠ ، ١٦٩ .

[5] انظر: السابق، ص ٨١ .

[6] انظر: السابق، ص ٥٦ . وانظر: الزوبعة، ص ١٣٨/١، ٥٦٠ ، حيث أخضعت الحكومة التركية قبيلة الجبيلية، رغم عددهم الكبير، بسبب افتقارهم للنظام.

لقد أدّت التّحولات السّياسيّة السّابقة إلى تحولات اقتصادية مهمة، لأن الأنساق بمجموعها تتفاعل وتتبادل التأثير فيما بينها. تتقارب معظم الروايات في تصوير النسق الاقتصادي، وفي تبيان المقومات التي قام عليها اقتصاد البدو، كما تتقارب أيضا فيتصوير تلك التحولات. ويعتبر مد خط سكة الحديد الحجازية المهدد الأول الذي سيحدث تغيرات على نسق البداوة الاقتصادي[1]، فقد حرمها ذلك من "الصرّة" التي كانت تدفع لشيوخها، كما حرمها من مورد السطو على قوافل الحجاج. ومن عمليات تأثير الأنساق المتبادل أن خضوع البداوة للسلطة قد أدى إلى منع الغزو سياسيا، وبالتالي اقتصاديا، مما حرمها من مصدر اقتصادي هام، كما تحدثت بذلك كله رواية "الزوبعة".

ويعتبر التحول من الحياة الرعوية إلى الزراعية من أهم تلك التحولات. ظهر ذلك في روايتين اثنتين هما: "زنوج وبدو وفلاحون" و"الزوبعة" مع اختلافهما في طرح القضية. أمّا "زنوج وبدو وفلاحون" فإنها تشير إلى هذا التحول إشارة عابرة، لا تهدف إلى الحديث عن هذا التحول الزراعي الهام. فقد صورت الرواية حياة قبيلة بدوية تعتمد الزراعة إلى جانب الرعي أيضا، مما يعني أنّها تجمع بينهما معا، وقد كان هذا التحول في بدئه في تلك القبيلة، لأنها ما تزال بدائية في سكنها (الخيام)[2].

أما رواية "الزوبعة" فقد بدت متميزة في رصد هذا التحول والإشارةِ الواضحة إلى قصدية إظهاره. جاء في بداية الرواية أن: "الشيخ عواد أسرّ للأب سمعان برغبته في فلاحة

---

[1] للمزيد حول أثر سكة الحديد الحجازية في شرق الأردن، انظر: جهاد المحيسن: **القبيلة والدولة في شرق الأردن**، صص ٣٧، ٣٨، ٤١. حيث يرى أنه لم يجرِ أي تغيير على البيئة الاجتماعية والاقتصادية للسكان في شرق الأردن بداية إلا في سكة الحديد عام ١٩٠٨، وقد أسهم هذا في انحسار الأراضي الرعويّة وزيادة الزراعية منها، وبالتالي توطن بعض القبائل البدوية في محاذاة السكة.

[2] انظر: **زنوج وبدو وفلاحون**، الفصل الرابع، صص ٢٩_ ٣٣.

القبة وتخضيرها شأن مرتفعات الصلط، طلب مساعدته في استخدام فلاحين من المنطقة"[1]. لقد أراد الشيخ عواد أن يزرع "القبة" ليس رغبة في الزراعة كما يظهر إنما لأن الدولة التركية صارت تستولي على الأراضي غير المستغلة، لذا جاء "الأب سمعان" بـ"رجا" لفلاحة "القبة" وزراعتها، كما اقترح على الشيخ بإحضار "عشيرة اللطيفات" للقيام بالزراعة أيضا[2]. ومن المرجح أن هذا التحول سببه سياسي بالدرجة الأولى ثمّ سبب اقتصادي معيشي ثانيا. وبشكل عام _كما تذكر كتب التاريخ_ فإنّ النزوع إلى الاستقرار كان سمة بارزة لدى القبائل البدوية في شرق الأردن، وقد تفاوت هذا الاستقرار من حيث سرعته بينها، واتجهت حركة القبائل غالبا نحو الغرب والشمال حيث المناخ المناسب للاستقرار[3].

لقد تطورت "القبة" بعد زراعتها، فبعد أن كانت جرداء صارت تخضرّ حتى اتسعت مساحة الأرض المزروعة بالمحصول. اشترى "رجا" عددا وأدوات ساعدته في الزراعة، فلم يعد يذهب بمحصوله إلى السلط ونابلس والشام، بل أصبح التجار يأتونه بقوافلهم وعرباتهم. وصل التطور أن اتسعت الأكواخ فيها، ثم تشكّلت بواكير قرية صغيرة، ووصل أخيرا إلى أن بنى "رجا" بيتا كبيرا من الأسمنت[4].

إن المظهر الثالث لتحولات البداوة بعد ذكـر التحولات السـياسـية والاقتصاديـة هو: التحولات الحضارية، ومن أبرز مظاهرها الرغبة في التّحضّر. ويعدّ ابن خلدون من الباحثين الذين لهم رأي في ذلك فقال: إن التحضّر غاية البدوي فهو إليها يجري ويسعى، أما الحضري

[1] الزوبعة: ص ٤٣/١.

[2] انظر: المصدر السابق، صص ٤٣/١_ ٤٧ .

[3] انظر: جهاد المحيسن: القبيلة والدولة في شرق الأردن، ص ٥٥.

[4] للمزيد حول التطورات التي حصلت في "القبّة"، انظر: الزوبعة، مثلا: صص ١/ ٤٩، ٥٠، ٥٣، ٥٤، ١٢٨، ١٢٩، ٢٠١، ٢/ ٢٠٧.

فإنه لا يتشوّق إلى البادية إلا لضرورة تدعوه إليها أو تقصير عن أحوال مدينته[1]. ظهرت هذه الرغبة بإشارة خفيفة في بعض الروايات، وبإشارة واضحة مسهبة في بعضها الآخر.

صورت رواية "زنوج وبدو وفلاحون" وجود شريحة أو طبقة ترغب في التحول من بين أفراد تلك القبيلة، وقد مثل هذه الطبقة "علي" و"سلمى". تقول "سلمى لأمها: "(يمه، يقول علي نتجوز ونسافر لعمان ونسكن بيت حجر هناك) [...] ويجيب، يمه، خدامة تخدم علي وسيارة"[2]. وعلى ما يبدو أن "سلمى" كانت ترغب في ذلك التحول، إلا أنه قد بدا غامضا متوترا، لقد "تراءت عمان لسلمى بيوتا حجريّة، تنتشر على مسافة شاسعة جدا لا ترى العين نهايتها. [...] غشّاها إحساس بالاختناق وراء الأبواب المغلقة"[3].

وفي رواية "الزوبعة" تظهر رغبة التّحضّر بادية على أفعال وحركة بعض الشخوص. فلم يكن ذلك التحول الزراعي ليحصل لو لم تكن هناك استجابة من بدو قبيلة الجبيلية. "كانت القبة مهيأة إذا ما استمر خصبها ونموها أن تصبح ناحية ولربما بلدة [...] فالقبة دون سواها من أراضي سيف الصحراء قد تآلف بدوها وفلاحوها بشكل لم يسبق له مثيل"[4].

وعلى الرغم من كــل رغبات التحول تلك إلا أنّ بعض الروايات قد صورت جانبا من حياة البداوة العصيّة على التحول. فكما ظهرت شريحة من البدو التي قامت بتغيرات مهمة في التحولات ظهرت شريحة أخرى قامت برفض هذا التحول، لأنها كما يبدو جاءت متعلقة بصميم حياة البداوة. ففي "القرمية": "تراني أضيق بشمسنا القاسية وأكره الرمل وما أصدق مع

---

[1] انظر: عبد الرحمن ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، ص ١٢٢.

[2] **زنوج وبدو وفلاحون**: ص ٢٧ .

[3] المصدر السابق: ص ٢٧.

[4] **الزوبعة**: ص ١٣٠/١.

السراب، أحس حياتنا عطش بعطش [...] لكن يا عقاب يوم الشمس تتدور حمرا مثل قرص الملة... ويلي ما أحلى ألوانها، ما يندرى ويش هالسحر بالصحراء.". كما جاء: "ما يرد كينا غير الصحاري اللي أطلعتنا"[1]. فرغم تشوّق "زعل" (في "القرمية") إلى حياة المدينة إلا أن الصحراء بسحرها كانت تشده إليها. وفي الرواية نفسها لم تستطع الثورة أن توحّد بين قبيلتي الحويطات والجازي، أو أن تخفي الصراع القائم بينهما مع أنها كانت قد وحدت عناصر مختلفة في صفوفها[2]. ويظهر هذا التحليل جانبا من البداوة العصية على التحول، لأن الصراع والأخذ بالثأر مما لا تنساه البداوة كما أنه يسيطر على حياتها.

وربما كانت الرغبة في التحضر والتحول من حياة البداوة إلى الحضارة سببا من الأسباب، إضافة إلى الأسباب الأخرى: سياسية، اقتصادية، دينية، التي أدت إلى الانحسار التدريجي لصراع البداوة مع الحضارة. إلا أن هناك أسبابا أخرى وهي تصدي الحضارة للصراع. ففي "زنوج وبدو وفلاحون" يستخلص من مقتل "سحلول" على يد "زيدان" (الفلاح) إحدى المؤشرات على وقوف الحضارة أمام هذا الصراع. لكن المؤشر الواضح لذلك ظهر في "الزوبعة"، حيث "تأهّبت قرى الشمال بأكملها لنصرة الرقيقات والتصدي للبدو [...] قرر الحوارنة أن يردوا بالمثل"[3]، "فاشتبكوا معهم في معركة حاسمة فاصلة لكلا الطرفين [...] قُضي الأمر في ساعات وتقهقر البدو، بعد أن ألحق بهم الحوارنة هزيمة نكراء"[4]. ولكن الرواية الأخرى التي تميزت في ذلك أيضا هي "حوض الموت". فصورت الرواية قيام أهل "الحوض"

---

[1] القرمية: ص ١١٠. وانظر: الزوبعة، صص ٩٢/٢، ٩٣، حيث يظهر ضيق "زعل" من بيوت دمشق.

[2] انظر: المصدر السابق، صص ٦٠ ، ٦١، ١٠٣.

[3] الزوبعة: ص ٨٤/٤ .

[4] المصدر السابق: ص ٨٥/٤.

بالوقوف في وجه القبائل البدوية التي كانت تجيء لصراعها[1]. وقد ظهرت قوة التصدي _التي قاموا بها في آخر الرواية بعد تلاشي الصراع_ على لسان إحدى الشخصيات البدوية (الرجل المشيب) التي تراجعت عن أفعالها العدوانية. فجاء: "هذاالحوض هو جنة عدن [...] هبت علينا ياجماعة ريح فيها طعم مثل طعم الدّم"[2].

وربما كان لتراجع هذا الصراع سبب آخر هو حضور السلطة بشكل عام والسلطة الدينية بشكل خاص سواء داخل أم خارج الأنساق البدوية. جاء ذلك على لسان الشخصية نفسها التي شاركت قديما مع قبيلتها في صراع الحوض، فقال: "إنني يا ولدي مقبل على زيارة الكعبة من هذا الطريق ومع عمر الثمانين". كما جاء قوله: "حدثنا رجل في جامع عن حرمة القانون وهدوء الناس"[3]. مما سبق يتبين أن حضور السلطة كان من بين العوامل التي ساعدت على الوقوف بوجه تلك القبائل البدوية.

لقد قامت الرواية بعد تصوير الصراع في البداية بتصوير اندماج القبائل أخيرا في مجتمع "الحوض". فمجيء "الرجل المشيب" في نهاية الرواية واستقبال أهل الحوض له وتصريحه بحالة الندم حينما قال: "هي أيام جهل وقلة فهم"[4] وغيرها، كل ذلك يدلّ دلالة واضحة على اندماج النمطين :البداوة والحضارة وتآلفهما. ومما تصرح به الرواية أيضا في نهايتها حينما تصف مشـــهدا من مشاهد الحياة فـــي "حوض الموت" (المكـــان) وقد تآلف الجميع، فيأتي

[1] انظر: حوض الموت، ص ٢٥. حيث يظهر فيه مشـــهد التصدي للصـــراع الذي كان يتعرض له "الحوض" من البداوة. وانظر: ص٥١ .

[2] المصدر السابق: ص ١٨٧. وانظر وصفه للمعركة: صص ١٨٧، ١٨٨ .

[3] السابق: صص ١٨٧، ١٨٨ .

[4] السابق: ص ١٨٨.

الفلاحون والبدو والجنود و...الخ، إلى "الحوض" يبيعون ويشترون[1].

وبعد هذا الاندماج والتآلف أصبح الصراع أحاديث لدى الناس هناك يتداولونها فيما بينهم، ربما من أجل التسلية وربما لنقلها للأجيال اللاحقة (كما ظهر آنفا أن الطفل كان يعرف هذا الصراع) مما يدلّ على استمرارها في ذاكرة الناس. جاء في الرواية: "يتحدث الرّجال عن أيامهم قبل زوبر وكردوش والعصملي، ويتضارب الرواة حول مكان الجرح والوجع"[2].

وتعتبر رواية "القرمية" من الروايات التي صوّرت زوال الصراع بين البداوة والحضارة، ولكن السبب الرئيس من وراء ذلك قد تمثل في الثورة العربية، إذ تصور الرواية توحّد التناقضات في جيش الثورة مع توحّد مشاعرهم وزوال حالات التوتر فيما بينهم. فقد ضمّ جيش الثورة البدو والفلاحين والعسكريين والشركس ...إلخ. كما أثار منظر الجيش هذا استغراب الأتراك، إذ كانوا في الماضي يرون القبائل تندفع لقتال بعضها، أما أن تتوحد في جيش مبرقع الألوان فهذا أمر جديد لم يألفوه[3].

---

[1] انظر: **حوض الموت**، ص ١٨٥. وانظر، ص ١٨١ .

[2] المصدر السابق: ص ١٠٣ . وانظر، ص ٨١ .

[3] انظر: **القرمية**، مثلا: صص ١٠٩، ١١٢، ١٢٠، ١٣١ .

الفَصْــل الثّالـــث

الجــانِـــب الفنّـــــي في الروايات

توطئـــــة

تتكون الرواية من جانبين: جانب موضوعي وجانب فنيّ فلا تقوم إلا بهما. وهذه الجوانب نفسها هي التي يقوم أيّ باحث بدراسة الرواية على أساسها. ولا يعني هذا الكلام أن الفصل بينهما ممكن، فهما متلاحمان لا ينفصلان عن بعضهما بعضا. فعند تحليل أي منهما لا بدّ من التطرق إلى الثاني بشكل أو بآخر. وفي الفصلين السابقين تمت مناقشة جوانب تتعلق بموضوع الروايات المختارة، وفي هذا الفصل يجدر الوقوف عند بعض القضايا الفنيّة التي ظهرت في الروايات مما لها صلة بالموضوع (البداوة)، وعليه فلن يتم التطرق لقضية فنية ليست لها علاقة بالموضوع. والقضايا الفنية المستخلصة من الروايات والتي يمكن الوقوف عندها ودراستها بشيء من التفصيل هما قضيتا: الشخصيات، ورؤية الكتّاب. حيث يتم تحليل الأنماط والشخصيات البدوية التي ظهرت في الروايات في القضية الأولى. كما يتم تحليل رؤية الكتّاب لموضوع البداوة، من خلال عرض أفكارهم وأدواتهم المتعددة التي استخدموها في التعبير عن تلك الرؤية، كاللغة مثلا. وفيما يلي تبيان هاتين القضيتين.

١. الشخصيـــــات

تعتبر الشخصية (Character) عنصرا مهما في بنية الرواية. وهي: كل مشارك في أحداث الحكاية سلبا أو إيجابا. وهي ليست شخصا ولا وجود لها خارج عالم الرواية[١]، والكاتب حين ينتجها ويبنيها على تفاعله مع واقعه التجريبي يرمي من وراء ذلك إلى تقديم رؤيته للعالم الذي يعيش فيه من خلال خلق هذا العالم (الرواية) كما يتصوره أو يتخيّل أن يراه أو كما يراه وفق موقفه منه. لذا لا يمكن للشخصيّة أن توجد في الواقع الحقيقي بأسمائها وأفعالها التي قامت بها في النص[٢].

وقد غنيت الروايات المختارة بالشخصيات البدوية فتنوعت نماذجها وأنماطها، فكان منها الشخصيات الآتية: البدوية التاريخية كشخصية "عودة" في رواية "القرمية"؛ والبدوية الاستعلائية كشخصيتي "سحلول" في "زنوج وبدو وفلاحون"، و"زعل" في "الزوبعة"؛ والبدوية الهلامية كشخصية الغازي (البداوة الغزاة) في "حوض الموت"؛ والبدوية الحضرية (المتحوّلة) كشخصيتي "سلمى" و"علي" في "زنوج وبدو وفلاحون"، وشخصيتي "ثائرة" و"فندي" في "الزوبعة"؛ والبدوية الرمزيّة كشخصية "عقاب" في "القرمية". وفيما يأتي تحليل هذه الشخصيات.

أ ـ الشخصية البدوية التاريخية

يرى الباحثون أن الشخصية الروائية قد تتشابه مع شخصية (شخص) حقيقية وخصوصا في الروايات التاريخية. لكنهما مع هذا تبقيان منفصلتين، فلا شيء يمنع الكاتب من أن ينسب

---

[١] لطيف زيتوني: معجم مصطلحات نقد الرواية، صص ١٣٣، ١١٤.

[٢] سعيد يقطين: انفتاح النص الروائي، المركز العربي الثقافي ، بيروت ، ١٩٨٩ ، ط١ صص ١٤٠، ١٤١.

إلى شخصياته التاريخية أقوالا وأفعالا ومشاعر لم يذكرها التاريخ[1]. ولا يفهم من هذا القول حرية الكاتب في التعبير وفي تحريك شخصيته التاريخية كما يشاء، فهذه الشخصية مرهقة للكاتب فهي تفرض بحضورها في العمل طوقا يحدّ من حريته فهي تقوده إلى مصيرها كما خُتم في التاريخ[2].

بدت شخصية "عودة" في "القرمية" متوافقة مع ما ذكرته كتب التاريخ[3]، فتظهر شخصية بدوية عسكرية بالدرجة الأولى، فتبرز الرواية "عودة" على أنه قد خاض منذ صغره المئات من الغزوات، كما يظهر رجلا بارعا في الحرب وفنونها. فقد جاء في الرواية: "ولكن مسيرة أيام أخر تؤكد حدسه الأول، إذ سرعان ما يكتشفون أن الأتراك عمدوا إلى إفساد كل آبار المياه في المنطقة"[4]. كما تظهر حنكته عندما فك أسيرا بعد احتلال "جرف الدراويش" وأرسله إلى "البلدة"، وهو يعرف أنه قد يضيع بهذا العمل عامل المفاجأة في مهاجمة الجيش التركي، لكنه كان يسعى لكسب بعض الأصدقاء من "البلدة" خوفا من جيش الثورة[5]. كما تذكر الرواية قوة "عودة" وتأثيره على غيره في نفوس الرجال حتى إن ذلك قد أثار استغراب الشريف، فجاء: "ويصاب الشريف بالدهشة وهو يرى من كانوا متهالكين أرضا يقفزون إلى شدادات مطاياهم"[6].

---

[1] انظر: لطيف زيتوني: **معجم مصطلحات نقد الرواية**، مكتبة لبنان، بيروت، ٢٠٠٢، ص ١١٤.

[2] انظر: نضال الشمالي: **الرواية والتاريخ: بحث في مستويات الخطاب في الرواية التاريخية العربية**، عالم الكتب الحديث، إربد، ط١، ٢٠٠٦، ص ٢٦٦.

[3] للمزيد حول سيرة عودة أبو تايه انظر مثلا: بكر خازر المجالي، وقاسم محمد الدروع: **التاريخ العسكري للثورة الكبرى فوق الأرض الأردنية**، سلسلة دراسات في الثورة العربية الكبرى١، مطابع القوات المسلحة، ط١، ١٩٩٥، ص ٤٠٨؛ سليمان الموسى: **الثورة العربية الكبرى: الحرب في الحجاز ١٩١٦-١٩١٨**، عمان،ط١، ١٩٨٩ صص ٣٥٢، ٣٥٣.

[4] **القرمية**: ص ٧٨.

[5] انظر: المصدر السابق، ص ١١٨.

[6] السابق: ص٧٩.

لكـن الرواية تضيف إلى شخصيّة "عودة" أن الذي قاده إلى الانضمام إلى الثورة هو البحث عن "فضاء الحريّة والتوق إلى رفع سماك السماء المنطبقة دهرا فوق الديار، هكذا هو الأمر الذي يدفعه للخروج صامتا متأملا"[1]. كان "عودة" قبل الثورة _كغيره من البدو لا سيما قادتها_ يرفض الخضوع لأي سلطة كانت، فقد احتل معان وفاوض الأتراك على أن يدفعوا له مرغمين؛ إنه يعرف كيف "يلعب بموازين الذهب"، أمّا الآن فقد انضم للثورة ليس بدافع المال ولا الجوع إنما هي الحرية كما سبق[2].

ب _ الشخصيّة البدويّة الاستعلائيّة

تعرّض الفصلان الأولان بشكل عام لبعض ملامح الشخصيّة البدوية. فظهر في نسق البداوة السياسي اعتداد البدوي بنفسه واستعلاؤه على غيره ممن هم خارج قبيلته. كما تكرر ذلك في "ثنائية البداوة والحضارة"، إذ لوحظ استعلاء بعض الشخصيات البدوية على غيرها خصوصا الحضرية منها. فما معنى الشخصيّة الاستعلائية؟ وما أسباب النظرة الاستعلائية؟ وما تمثلاتها في الروايات؟

إن الاستعلاء كما يظهر في الروايات يعني النظر إلى الآخر نظرة دونيّة على أنه ليس بذي قيمة. ويرجع السبب في ذلك إلى العصبية القبليّة (فكرة الأصل) وهي الفكرة المركزيّة في العقلية البدوية كما مرّ. فعندما يبالغ البدوي في تقدير نفسه وذاته لأنه "أصل" فإنه لا يعود ينظر لأي أحد نظرة عاديّة إنما نظرة تحقير وتصغير. وربما يظهر السبب أيضا فيما يتصف

---

[1] القرمية: ص ٥٧.

[2] انظر: المصدر السابق، ص٥٧.

به البدوي من الفروسية والشجاعة، فهم ينسبون هذه الصفات مع غيرها لأنفسهم كما مرّ في قول ابن خلدون. لذلك فإن من هم خارج القبيلة (الحضر) سوف يتجردون من هذه الصفات في نظر البدوي، بمعنى أنهم جبناء لا يحق لهم حتى الدفاع عن أنفسهم.

في رواية "زنوج وبدو وفلاحون" تظهر شخصيّة "سحلول" ممثلة لهذا النموذج البدوي[1]، حيث يمارس استعلاءه على الآخر الحضري ("الفلاح" وأخوه "زيدان" وزوجة الأخير). وقد ظهر استعلاء "سحلول" عندما التقى بـ"الفلاح" عند بركة زيزياء[2]. ويتلخص استعلاؤه هنا في عدة نقاط هي: أنه لم يعجبه منظر الفلاح الجميل ربما لأنه أحس بأن هذا "الفلاح" _الذي ليس بذي قيمة في نظره_ يتفوق عليه، لذا يذهب إليه "سحلول" مضمرا الشرّ؛ ثم يقوم بنعته بأنه ليس له "أصل"، فيغضب عندما يصرّ "الفلاح" على أن كل الناس لها "أصل"؛ ثم إن "سحلولا" يحرّم على "الفلاح" أن يتكلم فيقول: "لك عين تحكي يا فلاح؟". ويبلغ استعلاء هذه الشخصية حدا بعيدا عندما يقوم "سحلول" بقتل "الفلاح" دون سبب واضح يدفعه للقتل. فحب السيطرة والسيادة والاستبداد الذي طبع هذا الفرد في المجتمع البدوي جعله يقوم بإلغاء أي شخص، إذا ما أحسّ بأن هذا الآخر سوف ينافسه، أو بأنه يتعدى على سلطته.

ويظهر استعلاؤه في مشهد حديث البدو ومنهم "سحلول" عن "زيدان" وامرأته. فهنا يبيح لنفسه أن يضاجع امرأة "زيدان" فيقول مخاطبا أصحابه: "الليلة غير تسمعون طقطقة ضلوعها"[3]. ومن مظاهر استعلائه أنه يحرّم على غيره الاقتراب منها فيدعي بأنها له وحده، ويبلغ به الحدّ إلى أنه يحلف بمضاجعتها أمام زوجها، ليس فقط إنما سيأمره بأن يحضّر له

---

[1] للمزيد حول شخصية "سحلول"، انظر: "ثنائية البداوة والحضارة: الصراع"، في هذه الدراسة، ص ٥١_٥٤.

[2] انظر المشهد كاملا: زنوج وبدو وفلاحون، صص ٣٥، ٣٦.

[3] المصدر السابق: ص ٣٦.

الشاي[1]. كما ظهرت استعلائية "سحلول" في دخوله على "زيدان" وزوجته، وهو مشهد مليء بالإشارات التي تدلّ على النظرة الفوقية إزاءهما. فيقتحم عليهما الخيمة دون استئذان لأنه هو السيّد فقط ، ثم يقوم بتوجيه أوامره لهما معا بثقة ودون أدنى مناقشة من جانبهما، ثم يرغب في مضاجعة زوجة "زيدان" ويأمره بعمل الشاي. هكذا ظهرت الاستعلائية في شخصيّة "سحلول"، ولكنّ نهايتها كانت بالموت، حيث قام "زيدان" (الفلاح الأدنى منه) بطعنه بالخنجر ليموت.

ومن الشخصيات الأخرى التي مثّلت نموذج الشخصية الاستعلائية شخصية "زعل" في رواية "الزوبعة". جاء في الرواية: "لمح يوما في أحد شوارع دمشق حورانيا يتحادث بعصبيّة مع أحد رجاله. ارتجت أطرافه واصطكت أسنانه، وبلمح البصر تناول بندقيته [...] وأطلق رصاصة أصابت الحوراني في صدره"[2]. ويظهر من ذلك أن "زعلا" قام بقتل الحوراني دون سبب حقيقي. فهل مجرد جدال الحوراني مع أحد رجاله مبرر لقتله؟ نعم إن ذلك مبرر عنده، فهو البدوي المستعلي المعتد بنفسه الذي لا تجوز مناقشته أو إشعاره بأن شخصا ما ندّ له، فهو فوق كل شيء. كما قام "زعل" بقتل "الفلاح" حينما طلب منه أن يبعث برسالة "لأبو سهيل"، فردّ عليه "الفلاح": "قول هالحكي بلسانك لأبو سهيل"[3]. فقتله ليس لشيء إنما لأنه ردّ عليه بالقول، فقد أحسّ بأن ذلك سيفقده هيبته وقوته، فكيف يتجرّأ من هو أصغر منه على هذا القول؟

لقد كان مبعث هذا الاستعلاء الذي مارسته هذه الشخصيّة هو اتصافها بالفروسيّة والقوة والشجاعة. ظهر مفتخرا بقوته في قوله: "آني الموت يخافني يا بنت... قلت ليك، الموت

---

[1] انظر: زنوج وبدو وفلاحون، ص ٣٧.

[2] الزوبعة: ص ٢|٩٣.

[3] انظر الحادثة كاملة: المصدر السابق، صص ٢|٩٥، ٩٦.

يخافني"[1]. لقد وصل استعلاؤه حدا بعيدا حتى رأى ذاته فوق الموت نفسه، لم يكن يخشى شيئا مهما عظم لأن لا شيء بعد الموت يخاف منه الإنسان. ومع مرور الوقت اعتاد "زعل" القتل حتى صار مثلا بين القبائل: "بارودة زعل ما تستنى"[2]. لقد تجذر القتل في نفسه. صار جزءا منه. لقد "حارب الأتراك بدافع الثأر لكن الحرب استولت عليه أكثر من الثأر إنه يحلم بالحرب يعشق الحرب" فصار "لا يرغب بالقتل فحسب، بل يؤمن به"[3].

ومع تعاظم هذه الشخصية ووصول صاحبها إلى منتهاه في العلو والقوة _كما كان يرى ذاته_ تبدأ بالتآكل وتتدرج نحو الانهيار. كان ذلك موازيا للتحولات التي أصابت المجتمع البدوي. فلم يعد "الغزو يجذبه ولا التقاعس يرضيه[...] تحطمت صورة الحياة في نفسه فتلاشى عنفوانه وتهشمت ذاته [...] حيرته نفسه أكثر مما احتار به قومه. ما بال الشيخ؟![...] أهذا هو الغازي ذائع الصيت؟"[4].

ولئن كان مآل "سحلول" إلى الموت قتلا على يد من هو أقل منه وأكثر منه دونية في نظره وهو "زيدان" (الفلاح)، فإن "زعلا" (الشخصية الاستعلائية أيضا) لاقى المصير نفسه. حيث قُتل على يد أحد العبيد[5]. وفي كلتا الحالتين مفارقة كبرى لنهاية كل منهما. كما نجد تشابه آخر بين الشخصيتين _إضافة إلى الاستعلاء وحب السيطرة_ في اعتيادية القتل بل اشتهائه.

---

[1] زياد قاسم: الزوبعة ٣، منشورات أمانة عمان،١٩٩٧، ص ٥١.

[2] الزوبعة: ص ٩٤/٤.

[3] المصدر السابق: صص ٩٢/٢، ٢٨٦ على التوالي.

[4] السابق: ص ٢٠/٤. وانظر: صص ٧٩/٤ ؛ ٧١/٥، ٧٢.

[5] انظر: السابق، ص ٢١٩/٥.

ج ـ الشخصية البدويّة الهُلاميّة

لقد ظهرت هذه الشخصيـــة في رواية "حوض الموت" في تصوير الصراع الذي كانت تمارســـه القـــبائل البدوية على "حوض الموت" (المكان). وبرغم هذا الحضور الكبير والقوي لـصورة الـبدو الغـزاة إلا أن الـرواية لا تقـدم سوى ملامح عامة وصورة باهتة لنمط هذه الشخصيّة، فجاءت صورتها هلاميّة كما يبدو.

لقد تعددت ملامح هلامية هذه الشخصيّة وعدم وضوح صورتها. منها أن الرواية لا تقدم شخصيّة محددة مسؤولة عن هذا الصراع. ومما جاء في الرواية: "بيارق ورجال قبائل، لصوص وأخلاط من أقوام شتى... والزحوف فيها كل صنوف الناس"[1]. والرواية مليئة بهذه الصورة الوصفية العامة لشخصية الغزاة، فتسميهم"رجال قبائل"، كما تذكر "تعب الزاحفون"[2] دون تعيين لماهيتهم. ثم تمعن الرواية في وصف هذه الشخصية بأنها "قبائل الذبح والمفاجأة"، كما تصفها بـــ "استباحة مضارب غيرها" (الظلم والاعتداء على الآخرين)، وبأنها "تنبض فيها شهوة الدم"، أو بأن بيارقها "مخضبة بالغدر والاقتدار"[3].

ومن ملامح تلك الصورة العامة أن حضور هذه الشخصية كان يجيء أحيانا على شكل صوت فقط دون تعيين لهوية المتحدث وملامحه، مما أعطى قدرا كـــبيرا من عدم الوضوح. فجـــاء مثلا: "الينابيع... البساتين... الدور لنا... يكفي أهل جبال أن أكلوا وشربوا"[4]. فتجيء الرواية بهذا الكلام على لسان شخصيّة مبهمة، وهي لا تُسبِق هذا القول بـــ "قال فلان"، أو قال

---

[1] حوض الموت: ص ٧.

[2] المصدر السابق: ص ٢٥.

[3] انظر: السابق: ص ٥٩.

[4] السابق: ص٤٤.

أحد البدو أو رجال القبائل"، أو أي شخصية محددة، إنما يجيء هذا الكلام على أنه منقول عن لسان شخصية ما، يُفهم في سياقه أنه حوار بين شخصيّات بدوية تنوي الغزو على "حوض الموت" وتجهز نفسها لذلك. كما تعتبر مقولة: "جينا كردوش اندور الهوش"[1] التي جاءت غير مرة في صفحات الرواية مقولة عامة تكررت على لسان البداوة بعامة دون أن تُنسَب لشخصية محددة، إذ تكتفي الرواية بإيرادها هكذا (صوتا)، فتوصل المعنى وتفهم دون حاجة إلى تعيين.

ومع هذا القدر الكبير من التعميم إلا أن الرواية تذكر بعض الشخصيات المعينة. جاء ذلك في موضعين من الرواية: الأول في بدايتها. إذ تذكر شخصية "عقيد القوم" وبعض صفاته[2]، إلا أنّ هذا التعيين مازال يبقيها في دائرة العمومية، فـ"عقيد القوم" هي صفة كما مرّ من صفات قائد القبيلة. أمّا الموضع الثاني فجاء في نهاية الرواية عند مجيء " الرجل الشيب" إلى "حوض الموت". وكما بالنسبة للشخصية الأولى فإن حضور هذه الشخصية أيضا جاء شكليا؛ لأنها كانت تقوم بدور أسندته الرواية إليها لتبين تراجع تلك القبائل عن الصراع. فلا تذكر الرواية سوى أنه "رجل يجلل عارضيه الشيب"، و"عليه سمات الوقار والنعمة"، و"يسير معه خمسة"، و"كشف الرجل المتحدث عن فخذه"، و"قال المتحدّث"[3]. وهذا مما لا يخفي العمومية التي اتصفت بها هذه الشخصيّة.

تلتقي الأوصــــاف التي تعطيها الرواية لشخصيات الغزاة كلها في شخصيّة واحدة وتعبر عن فكــرة واحدة هي صـــراعها مع "حوض الموت" (المكان) ثم تراجعها نهاية مشكــلّة بذلك

[1] حوض الموت: ص ٤٢.

[2] المصدر السابق: ص ٤٢.

[3] انظر: السابق، صص ١٨٧، ١٨٨.

شخصيّة نمطية خدمت الفكرة العامة للرواية[1] (تصوير آثار الصراع البدوي)، لذا استخدمت الرواية هذا النمط ليعطيها قدرا أكبر من حرية التعبير ونسبة الأوصاف والأفعال إلى شخصية الغازي.وربما نبعت هلامية هذه الشخصيّة من طبيعتها التي اعتمدت المفاجأة والسرعة في الظهور والاختفاء. لقد كانت هذه الشخصيّة حاضرة غائبة في "الحوض"، فسرعان ما تتشكل ليكون الصراع وسرعان ما تختفي معلنة انتهاءه اللحظي، حتى صار نوم أهله (الحوض) إغفاءة، لأنهم كانوا معرضين لهجوم القبائل في أي لحظة. وهناك سبب آخر، فربما أنّ الرواية قد اقتصرت في رؤيتها على تصوير ما كان داخل "حوض الموت" بشخصياته وأحداثه، أمّا ما وقع خارجها فإنها لا تعرف عنه شيئا إلا آثاره الدّموية. ولا تعرف سوى أنهم كانوا يجيئون من "الشرق"، أو "يطلون من كردوش". كأنهم يأتون من اللامكان.

د _ الشخصيّة البدويّة_الحضريّة (المتحولة)

ظهرت في الروايات بعض الشخصيّات التي كانت تتوق إلى التحضر، كما ظهر بعضها الآخر وقد راح يتحوّل ويتغير باتجاه الحضارة. أمّا السبب العام في ذلك فهو أن التحضر هو غاية البدوي، فإليه يسعى وبه يحلم.

وتعتبر شـــخصيتا "ســلمى" و"علي" في رواية "زنوج وبدو وفلاحون" من هذا النوع من الشخصية. لكنّ إشارات التحول بدت بصورة أوضح على أفعال "فاطمة" زوجة الشيخ (أم "سلمى")، إذ كانت تحلم بالخلاص مما هي فيه وتسعى إلى كسب مزيد من الحريّة. فجاء: "كانت فاطمة تنام لصق ستارة المحرم الخلفية [...] كان نومها لصق الستارة يعطيها إحساسا بالحريّة،

[1] للمزيد حول الشخصية النمطية انظر: نبيل حداد، الكتابة بأوجاع الحاضر، ص ١٧٦.

بأنها تعيش خارج الخيمة"[1]. كما أنها كانت تعلم بما كان يجري بين ابنتها "سلمى" و"علي"[2]، لكنها لم تكن تقوى على التحول وتغيير نفسها؛ لذا تجسّد هذا التحوّل في ابنتها "سلمى"، حيث عرض علي على "سلمى" الرحيل إلى عمان[3]، لتتخلص من حياة البداوة القاسية التي كانت تعيشها هي بشكل خاص، والمرأة في المجتمع البدوي بشكل عام. فاقترحت "سلمى" على أمها ذلك قائلة: "تظلي هنا وتصحي مع طلوع الفجر، وأنت والعبيد مصاواة [كذا]، والشيخ يسوطك بخيزرانته لمّا البين يسوطك؟"[4]. ومع وجود هذه الرغبة في التحول عند "سلمى" إلا أنها كانت متوترة. كما جاءت متوترة أكثر عند "فاطمة" أمها[5].

وفي رواية "الزوبعة" تظهر بعض الشخصيات البدويّة المتحوّلة وأهمها شخصيتا: "ثائرة" و"فندي". أما "ثائرة"، وهي المولودة الأولى لـ"زعل"، فقد كانت ثمرة لالتقاء البداوة مع الحضارة. فقد التقى هذان الجانبان المتضادان حينما تزوج "زعل" (البدوي شيخ قبيلة الجبيلة) من "هند" (الفلاحة)، فكان مولد "ثائرة". جمعت "ثائرة" بين صفات أبيها وأمها حتى من الناحية الجسميّة. فجاء: أن "هند" وضعت "طفلة حنطية البشرة زرقاء العينين[...] وأسمت ابنتها ثائرة"[6]. ولا تخفى هنا دلالات الاسم الذي يحمل معاني الثورة والتغيير والتحوّل، فعلى الأغلب أن الرواية لم تجعل اسم الشخصيّة هذا عبثا إنما جاء جزءا من وصف الشخصيّة، كما جاء

[1] **زنوج وبدو وفلاحون**: ص ٢٣.
[2] انظر: المصدر السابق، صص١٣، ٢٣، ٢٦.
[3] انظر: السابق، صص ٢٧، ٢٨.
[4] السابق: ص٢٧.
[5] انظر: السابق، صص٢٧، ٢٨.
[6] **الزوبعة**: ص ٢٨٨/١.

ليحقق لها وجودها في الرواية[1]، وقد كان هذا أول مظهر من مظاهر التحول لدى هذه الشخصيّة. أمّا المظاهر الأخرى فأولاها أن "ثائرة" كانت أول أبناء الجبيلية الذين ذهبوا للتعليم في الكتّاب. لقد حاول "زعل" رفض أمر الذهاب للتعليم بداية إلا أنه قبل به أخيرا، مما أثّر ذلك على باقي أبناء القبيلة (من حيث تحولهم)، فبدأوا بإرسال أبنائهم وبناتهم ليتعلموا. وفي الكتّاب أظهرت "ثائرة" ذكاء وتفوقا على أقرانها بسرعتها في التعلم[2]. وبعد أن أنهت تعليمها في الكتّاب ذهبت لتتعلم في مدرسة في السلط[3].

لم تكن تحولات هذه الشخصية تجري هكذا بلا دافع، بل كان هناك ما يدعمها وكانت "هند" (أمها) وراء ذلك كله. فلئن كان اختيار "هند" أول عامل في تحولات "ثائرة" (أي كونها أما فلاحة ليست بدوية) فإنها قد تابعت دفعها إلى مزيد من التحولات، فهي التي أصرّت على ذهابها إلى الكتّاب كما أصرّت على ذهابها لتتعلم في السلط، فكانت تتحمل في سبيل دفع هذه الشخصيّة إلى الأمام. فجاء: "صارت هند تصطحب ثائرة إلى السلط منذ الفجر الباكر وتعود بها وقد أظلمت الدنيا"[4]. وكان أبرز ما ظهر في دور "هند" في دفع شخصيّة "ثائرة" للتحول أنها قد رفضت زواجها من ابن عمها (البدوي) وأصرّت على ذلك. فقالت مخاطبة "زعل": "حقك ما تنطي المدني، وأنا حقي ما أنطي ولد درداح"[5]. فقد دافعت "هند" عن تصرفها هذا إذ لم تكن تريد لابنتها (نصف الحضرية) أن ترجع بدوية فيما لو تزوجت من ابن عمها (البدوي) لأنها

---

[1] للمزيد حول تسمية الشخصية انظر: لطيف زيتوني، **معجم مصطلحات نقد الرواية**، ص٥٤؛ حسن بحراوي، **بنية الشكل الروائي(الفضاء، الزمن، الشخصية)**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٠، ص٢٤٧.

[2] انظر: **الزوبعة**، ص ١/٤٠٤-٤٠٦.

[3] انظر: المصدر السابق، ص ١/٤٣٨.

[4] السابق: ص ١/٤٤٠.

[5] **الزوبعة**: ص ٢/٢٢٧.

تريد لها مزيدا من التحضر، فجاء زواجها من "سيف الحجاج"[1] (الشخصية المدنية التي تقف في أعلى درجات التحضر). وبهذا الزواج انتقلت "ثائرة" للعيش في القدس، ثم إلى الشام، ثم إلى عمان ثم رجعت إلى القدس ثانية، فبدت عليها آثار التحضر وكأن ذلك كان موجودا في طبيعتها، و"كأنها عاشت العمر سيدة للقلاع والقصور"[2]. ولما كان لـ"هند" دور كبير في نمو شخصية"ثائرة" فإنه بعد موت "هند" أرادت "ثائرة" متابعة ما بدأته أمها فعملت على أخذ أخويها معها إلى عمان ليواصلا تعليمهما في المدرسة[3].

أما الشخصيّة البدوية الحضرية الأخرى في "الزوبعة" فهي شخصيّة "فندي". بدت عليه ملامح التغيير في أنه لم يكن يحب الغزو كغيره من أبناء القبيلة. فجاء في الرواية: "إنه لا يهوى الغزو ويخشى القتال. [...] أكثر ما يكره في القبيلة قيودها من قال بأن البدوي حر. إنه عبد للعادات"[4]. كان "فندي" يكره عادات وتقاليد قبيلته التي كانت تقيده، فلولا "ثائرة" و"هند" لم يكن ليذهب للمدرسة. ومن مظاهر التحول أنه _بذهابه للمدرسة_ اكتسب بعض العادات التي أخذت تحلّ تدريجيا بدلا من عادات قبيلته. فأدرك أن "التآخي بين التلاميذ أقوى من تآخي العشـيرة، وأن الانضبـاط أكـثر حمايـة من عـادات القبيلـة، وأن احترام المعلـم فضيلة والنسـب جهالة"[5].

ومما يدلّ علـى هذا التحـوّل أنه كان يعود من المدرسـة مع الغروب دون خوف من

[1] الزوبعة: ص ٢٣٤/٢.
[2] المصدر السابق: ص ٢٣٥/٢.
[3] انظر: السابق، ص ٥١/٣.
[4] السابق: ص ٩٩/٣.
[5] السابق: ص ١٠٠/٣.

حساب أحد. إذ لم يكن يخشى حساب أهله مثلما يخشاها من أساتذته[1]. وهذا دليل على التحول في سلطة القبيلة عليه إلى سلطة أخرى هي ما تضبطه وتقيد أفعاله وتصرفاته وتحكمها، فظهرت بذلك نظرته الناقدة المرتابة تجاه القبيلة وتقاليدها. وقد بدا ذلك أكثر وضوحا حينما رفض ر ي أبيه (الشيخ) بانضمامه إلى الجيش في إمارة شرق الأردن عندما أسست قوة خفر الصحراء. ومع انضمامه هذا تحولت معاني الفروسية البدوية عنده إلى فروسية بدوية ولكن بضوابط حكومية، كما تحولت معاني الولاء للقبيلة إذ أصبحت أمرا ثانويا بعد الولاء للعسكرية التي تعني الانصياع للأوامر دون مناقشة وهو أمر كانت ترفضه البداوة بشكل عام[2].

هناك تحوّل آخر نحو الحضارة في "الزوبعة" أصاب شخصيّة "درداح"، إلا أنها شخصيّة بدوية لا يمكن اعتبارها بدوية_حضرية لأن هذا التحضر لم يكن عميق الغور فيها فتسعى إليه، إنما ظهرت شخصيّة بدوية كغيرها منذ أول الرواية، وحينما تحولت في النهاية فإن ذلك كان لظروف سياسية جعلتها كذلك.

هـ ـ الشخصية البدوية الرمزية

وتعتبر شخصية "عقاب" في رواية "القرمية" من الشخصيات التي تمثل هذا النمط.

وتتلخص شخصية "عقاب" بداية في: خروج "الحكيم" المفاجئ لاستقباله بعدما طال اعتكافه؛ ومولده من بيضة صقر ورضعه من عرق الفرس "الأصيلة"؛ ثم تربيته على يدي "الدائم"

---

[1] انظر: الزوبعة، ص ٩٩/٣.
[2] انظر: المصدر السابق، صص ٥٩/٥-٦٨.

عندما جِيء به إلى قبيلة الحويطات؛ ثم ترويضه للفرس "الكحيلة" التي لم يستطع أي واحد من أفراد القبيلة ترويضها فكانت له؛ ثم زواجه من "مزنة" التي رافق مولدها دلالات خيالية أسطورية؛ ثم مشاركته أخيرا في الثورة العربية الكبرى. إن "عقاب" شخصية بدوية لا يمكن بحال أن تجد لها مقابلا على أرض الحقيقة، فمعظم الأحداث التي مرت بهذه الشخصية لا يمكن لها الحدوث حقيقة. فقد حملت هذه الشخصية دلالات أكثر من كونها شخصية عادية إذ جاءت لترمز إلى شيء ما[1].

إن تلك الرموز السابقة (الصقر، الفرس الاصيلة، "الحكيم"، "الكحيلة"، "مزنة") كلها لتكمل في معناها معنى شخصية "عقاب". إذ لا تخفى الدلالات الرمزية للصقر عند البدوي من معاني الحرية والقوة والشموخ، كما أن إرضاع "الأصيلة" له من عرقها مما لا تخفى دلالته في إكسابها إياه معاني الفروسية والشجاعة التي أصبحت بعد ذلك متأصلة في نفسه لأنه رضعها منذ صغره. وإن الفارس لا يكون فارسا في المجتمع البدوي دون فرس، لذا كانت "الكحيلة"، بنة "الأصيلة"، فرسه التي استطاع وحده ترويضها. وبما أن الفارس والفرس جزءان متلازمان فإن ما وصفت به "الكحيلة" من صفات يعتبر بطريقة غير مباشرة وصفا لـــ "عقاب" نفسه.

أما "الحكـــيم" فإن خروجه من كهفه ثم مسيرته في الصحراء لم يكن دون سبب بل كان لأمر عظيم، إذ أنه استقبل "عقاب"، فصار ابنا له يعلمه الحكمة. والسؤال لماذا الحكمة؟ وهل "عقاب" بحاجة إليها؟ إن القوة والشجاعة والفروسية التي يتمتع بها البدوي جعلته يفعل ما

[1] تصرح كاتبة الرواية (سميحة خريس) برمزية شخصية "عقاب" في أنها رسمت الشوق البشري إلى الحرية. انظر: سميحة خريس: "أن لا رواية إلا الحياة"، في: الرواية في الأردن: أوراق ملتقيات عمان الإبداعية، تحرير: باسم الزعبي ومحمد جمال عمرو، منشورات اللجنة الوطنية لإعلان عمان عاصمة للثقافة، عمان، ط١، ٢٠٠٢، ص ٢٩٩.

يشاء(يغزو، يقتل، يسطو...)، وهي أمور تتناقض مع معاني القيم الإنسانية الكبرى التي ربما أرادت الرواية منحها لـــ"عقاب"، لذا أخذ الحكمة من "الحكيم"، فتغلغلت فيه منذ صغره بل أصبح ابنا لهذه الحكمة. وقد ظهرت آثارها فيه في أنه لم يكن يشارك بقية القبيلة في الغزو قط[1]، وقد كان هذا الامتناع عن الغزو سببا لأبناء القبيلة ليعدوه بأنه ليس منهم بل ليس رجلا. ولم تكن لدلالة "عقاب" الرمزية أن تكتمل _كما ترى الرواية_ إلا بوجود أنثى وهي التي شابهت ولادتها ولادة "عقاب" الخيالية والتي ارتبط اسمها بهطول المطر ولم ترضع من أي النساء إنما من الغزالة، وفي أنها ستبعث معه الحياة من جديد وتستبشر بولادة شيء منتظر في آخر الرواية.

لقد ظلت شخصية "عقاب" تنطوي على معانٍ كامنة منذ بداية الرواية. كان "الحكيم" يعلمه ويدربه للقاء أمر هام ألا وهو الثورة العربية. فبهذا الحدث تغيرت شخصيته واكتسبت الكثير من المعاني. ومن هذه المعاني الاستقلال. فحينما أقسم "عودة" قسم الثورة تساءل "عقاب" عن معناه، فعرف أخيرا ما ترقبه "الحكيم" دهرا وجعله ينتظره أيضا، وعرف أيضا أن هذا الأمر فوق العشيرة ومتاع الدنيا[2]. لذلك يقول "عقاب" عن سبب خروجهم في جند الثورة في أنه لم يكن لغزو أو لقوت إنما لأشياء لا تُثمَّن، لأشياء ترخص الروح فداها[3]. ومن تلك المعاني أيضا التحول الذي أصابه في حياته، فصار منذ زفافه ومشاركته في احتلال العقبة يتواجد في مضافة الشيخ[4]، كما صار يشارك الشبان لعبة النيشان ويتحمل مداعباتهم، "فنزل بذلك كما يرى

---

[1] انظر: القرمية، صص ١٨، ٣٧، ٤١، ٨٨.
[2] انظر: المصدر السابق، صص ٥٩، ٦٠.
[3] انظر: السابق، ص ٧١.
[4] السابق: ص ٨٨.

الشبان من مرتبة الحكماء إلى الرجال"[1].

وقد تجلت رمزية هذه الشخصية من خلال أحداث النهاية. فعندما رجع "عقاب" منكسرا في روحه من دمشق خاطبه "الحكيم" بأن ينتظر لحظة الكشف، فاحتضن الراية بيديه وراح جسده يتهاوى من حوران إلى أرض الجنوب حيث وضع الراية هناك، فسقط المطر وتعطرت الأرض بالمسك. وبهذه النهاية تتجلى رمزية "عقاب"، وبالتالي الأحداث التي وقعت له. فقد يكون "عقاب" رمزا للذين ضحوا بدمائهم مقابل تحرير الأرض، وربما يكون الجذور التي تشد أولئك المناضلين الذين قضوا من أجلها، فقد أقسم العشاق أن جذورا تنزع قلوبهم ليسجدوا فوق التراب بدءا بحوران وانتهاء بالجوف[2].

والسؤال هنا لماذا حوران إلى الجوف؟ ربما ترمز الرواية بـ"عقاب" إلى شرق الأردن (الدولة) التي تمخضت عن الثورة العربية الكبرى، والتي تبدأ حدودها السياسية من حوران حتى الجوف، فكأن "عقاب" كان يخط تلك الحدود بجسمه حاملا الراية حتى غرسها في أرض الجنوب. ومما يدعم هذا التأويل _إن صحّ_ الدلالة التي تحملها الراية ذات الألوان: الأحمر القاني والأخضر والأسود، وكذلك دلالة النجمة السباعية[3].

وأخيرا، ربما يمثل "عقاب" القرميـّة أي الجذور التي تشد أبناء هذه الأرض إليها. ولا تخفـى دلالة سـقوط المطر عندما غرس عقاب موزعا جسـده على كل بقعة من حوران إلى

---

[1] القرمية: ص٨٩.

[2] انظر: المصدر السابق، ص ١٨١.

[3] انظر: السابق، صص ٩٩، ١٧٨-١٨٠. وهي ألوان راية الثورة العربية الكبرى، أو المملكة الأردنية الهاشمية.

الجوف، فجاء المطر ليبعث الحياة في هذه الأرض، فجذور الشجرة الميتة (القرمية) وإن بدت جافة إلا أنها تنمو عندما تسقى بالماء. وستنبعث فيها الحياة من جديد. ولم يكن انبعاث الحياة في الأرض التي خلّف فيها "عقاب" جسده فحسب، إنما كان أيضا في وضع "مزنة" زوجته وليدا.

٢. رؤيـــة الكـــتّاب

إن الروائي حينما يكتب روايته فإنه يجسد البنيات الاجتماعية في المجتمع، كما أنه يخلق عالما اجتماعيا يتفاعل مع العالم الاجتماعي المعيش. فيخلق الكاتب نصه من خلال اللغة ممارسا بذلك رؤيته لبنية العالم الاجتماعي الذي يعيش فيه بكل جزيئاتها وتفاصيلها، فتبرز هذه البنية داخل النص الروائي كونه يقوم على أساس القصة التي تحتوي على شخصيات وأحداث وفضاءات وأزمنة تكون لها مرجعيتها في الواقع مباشرة أحيانا كثيرة. وبرغم البعد التخييلي لنص الرواية إلا أنه يظل تجسيدا لأفعال وعلاقات وقيم اجتماعية وتاريخية محددة[1].

يصدر الكاتب في روايته عن رؤية متكاملة للواقع فيراه في حركة نامية متطورة، كما يدرك جيدا حركة القوى المتصارعة والمتناقضة على ساحته، فيقوم بتقديم بنية روائية متخيلة بحيث تقوم العلاقة بين المتخيل والواقعي (الرواية والواقع) على علاقة جدلية ينبني النص من

---

[1] انظر: سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي، ص ١٤٠.

خلالها مكونا دلالته الفكرية والفنية معا[1]. وليس الغرض هنا الحديث عن رؤى الكتّاب الفنية الخالصة. كما أن الكلام السابق لا يعني أن البحث قد سعى إلى أخذ الرواية وثيقة تاريخية، كما أنه لا يسعى إلى تحميلها أكثر مما تحتمل من الجد أو أخذها قصة حقيقية أو تاريخا لحياة أو تاريخا لعصر ما. وبرغم ذلك إلا أنه لا بدّ للقارئ من أن يحوز معرفة مستقلة عما يقرأ لمعرفة ما يمكن أن تكون عليه صلة عمل ما بالحياة[2]. وتسمى هذه المعرفة بالمعرفة الروائية. وقد ساوى "لوكاتش" بين الحقيقة وبين هذه المعرفة فحولها إلى معرفة معيارية مثالية المرجع، لأن الرواية لا تقول بالحقيقة، إنما تقدم وجهة نظر عن معنى الحقيقة مؤكدا على أن الحقيقة إشكالية[3].

إذن، ومن خلال ما سبق يتبين أن لكل روائي رؤية تعكس موقفه من الكون والحياة والإنسان. إن هذه الرؤية تحدد نوعية العناصر الشكلية والبنائية والصياغية التي تجسد رؤية الروائي وتنسجم معها[4]. لذا يهتم البحث بالرؤية الفكرية والموضوعية التي تجسدت في روايات الكتّاب (موضوع البحث) لموضوع البداوة، من خلال الإجابة عن سؤال ألا وهو كيف نظر كل كاتب منهم إلى البداوة أو المجتمع البدوي.

وقبل البدء بالإجابة عن هذا السؤال وكشف رؤى الكتّاب لابد من القول أن الروايات قد

---

[1] انظر: عبد المحسن طه بدر، **حول الأديب والواقع**، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨١، ص ١١؛ سعيد يقطين، **انفتاح النص الروائي**، ص ١٤٢.

[2] رينيه ويليك، وأوستن وارين: **نظرية الأدب**، تر: محي الدين صبحي وحسام الخطيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٧، ص٢٢١.

[3] نقلا عن: فيصل دراج، **نظرية الرواية والرواية العربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٢، ص ٣١.

[4] للمزيد حول مفهوم الرؤية انظر: نوال أحمد مساعدة، **تجربة هاني الراهب الروائية: دراسة في الرؤية و التشكيل**، رسالة دكتوراة، جامعة اليرموك، إربد، الأردن، ٢٠٠٥، صص ١، ٩ .

طرقت الفترة الزمنية نفسها تقريبا. وكان الكتّاب على وعي دقيق بما يجري آنذاك، فعالجوا قضايا المجتمع ضمن رؤية واعية للتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي طرأت على شرق الأردن منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، أي منذ أواخر العهد العثماني مرورا بالثورة العربية الكبرى إلى تأسيس إمارة شرق الأردن، قارئين تلك البنية الاجتماعية وكل ما جرى فيها من متغيرات.

وتعتبر هذه المرحلة برأي النقاد من أهم المراحل في تاريخ الأردن سياسيا واقتصاديا واجتماعيا. ففيها طرأت على المجتمع الذي كان يعيش حياة سكون رهيب من الجهل والتخلف تحولات غيرت بنيته ودفعت به إلى مرحلة انتقالية قلقة، فكان على المجتمع أن يواجه المتغيرات التي أصابته وأفقدته توازنه وجعلته حائرا يبحث عن مخرج أو طريق للخلاص[1]. ومن أهم هذه المتغيرات _كما يرى نبيل حداد_ الواقع الاجتماعي الأردني الانتقالي سواء بتكوينه السكاني أم بتوزيعه الجغرافي. فقد تحولت قطاعات سكانية كبيرة من الرعي إلى الزراعة مما أدى إلى نشوء تجمعات سكانية حديثة. كما أن التوزيع الجغرافي للسكان الأصليين صار متفاوتا، فالمنطقة الشمالية والوسطى تتأثر بالواقع السوري والفلسطيني(المتطورة نسبيا) والمنطقة الجنوبية تتأثر بالواقع الاجتماعي الحجازي، والمناطق الشرقية والشرقية الجنوبية تقوم صحراوية تقطنها قبائل بدوية[2].

---

[1] انظر: زياد الزعبي: "ملاحظات حول العلاقة بين البيئة المحلية والأدب"، في: قراءات: **مقالات ونصوص ثقافية**، منشورات وزارة الثقافة، عمان، ٢٠٠٢، صص٣٥، ٣٦.

[2] انظر: نبيل حداد: **الرواية في الأردن: فضاءات ومرتكزات**، صص ١٥-١٦.

في ضوء هذه الملاحظات العامة، تقف الدراسة الآن عند رؤية كلٍ من أصحاب الروايات المختارة.

أ _ غالـــب هلســــا

تتميز رواية غالب هلسا من بين الروايات الأخرى بغنى الدلالات فيها، فهي تشكل نصا مفتوحا لدى القارئ يقبل التأويلات العديدة المختلفة أحيانا والمتناقضة أحيانا أخرى. وقد لخّص بها العناصر المكونة للمجتمع الأردني في بدايات تكوينه الاجتماعي وصراع هذه العناصر وتحولاتها. فجاء عمله هذا توثيقا اجتماعيا لتلك الفترة الزمنية، حيث شكل _على نحو ما_ مصدرا من مصادر التاريخ الاجتماعي وتحولاته[1].

وتتلخص رؤية غالب في روايته في أنه يقيم صورتين متباينتين لمجتمعين متضادين. يقيم هذا التضاد من خلال عرض فضاءين مختلفين هما: فضاء البادية أولا ثم فضاء الريف ثانيا. إن هذا الفضاء الثنائي سيكون كما سيأتي عاملا مهما في الرؤية وفي بناء الرواية. كأن الكاتب يطالب القارئ بعقد مقارنة أيديولوجية بينهما، فبدا حياديا في وصفه وفي سير الأحداث، إلا أن القراءة المتمعنة تكشف انحيازه إلى الريف ضد البداوة[2]. فقد صور غالب البداوة بصورة سلبية راصدا حياة المجتمع البدوي بشكل أنثروبولوجي دقيق متتبعا دقائق حياته بتغلغله (الكاتب)

---

[1] للمزيد حول أعمال غالب هلسا والتاريخ الاجتماعي الأردني، انظر الدراسات الآتية في: وعي الكتابة والحياة : قراءات في أعمال غالب هلسا، أحمد الطراونة: "المكان في روايات غالب هلسا"، صص٣٣، ٣٤؛ سليمان الأزرعي: "كروي رغم تطواف المدائن: قراءة في موقف غالب هلسا من المدينة"، صص٧٠-٨٢؛ عمر شبانة: "أعمال غالب هلسا بوصفها سيرة"، ص ١٣٥.

[2] انظر: سعيد الغانمي، "خيالات الذات المنشطرة"، في: وعي الكتابة والحياة: قراءات في أعمال غالب هلسا، صص ٥٧ ، ٥٨.

داخل حياة ذاك المجتمع. إنه لا يقيم سلبية البداوة التي أرادها من خلال تتبع السلبيات فقط، بل كذلك من خلال إقامة تضاد بين البداوة والحضارة (الريف). فكأن تلك الصورة التي أرادها لم تكن لتظهر إلا بعرض المضاد الإيجابي الذي سينقض البداوة برأيه. فالسلبيات التي يعطيها للأول لم تظهر في الثاني، ولاكتمال الدلالة فإن كل ما هو إيجابي في الثاني قد اختفى في الأول. وهكذا فكأنه يرسم البداوة بمطلق السلبية والريف بمطلق الإيجابية.

يسلط غالب هلسا الضوء على بنية البداوة ليكشـــف أنها تعاني من أزمة حادة، فهي في صراع داخل القبيلة وخارجها. وقد اتخذ وسائل وأدوات عديدة لتبيان هذه البنية المأزومة. منها دخول "زيدان" داخل المجتمع البدوي، وهو الفلاح الوحيد فيه، مما سهل عليه رؤية البداوة، فاستطاع الكاتب من خلاله إضفاء المزيد من السلبية على البداوة تمثل في موقف "سحلول" من أخيه ثم اقتحامه ("سحلول") الخيمة عليه وعلى زوجته. وعلى الأرجح أن هلسا قد تعمد حركة "زيدان" هذه نحو البداوة، لأن وجوده لم يكن مبررا وهو يعلم بأن "سحلولا" قاتل أخيه كما يعلم باحتقار البدو له[1]، ولأن البداوة ليست غاية الحضري كما في رأي ابن خلدون السابق. ومهما يكن فإن وجود "زيدان" داخل المجتمع البدوي مبرر من الناحية الأيديولوجية بالنسبة للكاتب.

ربما أراد هلسا إسقاط البداوة _إضافة إلى ما يقيم فيها من سلبيات_ من خلال أعمال القتل: مقتل "سحلول" ومقتل "الشيخ". فبرغم ما يتصف به الشيخ في المجتمع البدوي بشكل عام

---

[1] يرى سليمان الأزرعي أن حركة "زيدان" هذه نحو البداوة طبيعية في الواقع والتاريخ الاجتماعي الأردني. بينما يرى سعيد الغانمي أن الكاتب استخدم في شخصية "زيدان" أسلوب عدم اكتمال الشخصيات (التقطيع). حيث تظهر الشخصية هكذا، دون بيان سبب وجودها في المجتمع البدوي. انظر: سليمان الأزرعي: **الرواية الجديدة في الأردن**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص١٢٧؛ سعيد الغانمي، "خيالات الذات المنشطرة"، في: **وعي الكتابة والحياة: قراءات في أعمال غالب هلسا**، ص ٥٨.

من صفات (مطلق القوة والسيادة) إلا أن شيخ القبيلة عند هلسا يلاقي مصرعه على يد أحد الزنوج وهم الطبقة الدنيا في ذلك المجتمع. كما يدل مشهد احتضان الشيخ للزنجي أو العكس على تساويهما بشكل أو بآخر. فجاء: "ورأى للحظة شيئا لا يصدق: الزنجي والشيخ يحتضنان أحدهما الآخر"[1]. وأما الشخصية الأخرى("سحلول") فقد عمل هلسا على تضخيمها وبأنها تفعل ما تريد ممارسة استعلاءها على من هم دونها، ثم كانت نهايتها مفارقة، إذ قُتلت على يد "زيدان" المستحقر في نظرها بداية.

وتعتبر اللغة واحدة من الوسائل والأدوات التي وظفها هلسا ليمثل انحيازه للريف. فهو لا يستعمل لغة أحادية إنما تتعدد مستويات اللغة عنده[2]. وفي روايته هذه فإنه لا يستعمل لغة حيادية. فيظهر انحيازه للريف ضد البداوة منذ بدايتها أي عند مطالعة العنوان ("زنوج وبدو وفلاحون")، فكأن الكاتب عمل على ترتيب عناصر مجتمع شرق الأردن آنذاك في طبقات. ولئن كانت طبقة البدو هي العليا في نظر المجتمع البدوي فإن هناك طبقة قد علتها وهي طبقة الفلاحين كما رتبها الكاتب. فبدأ العنوان بـــ"زنوج" ثم "بدو" ثم "فلاحون"، متدرجا من الأدنى إلى الأعلى. إن هذا الترتيب الواعي يشير على نحو تأويلي إلى مضمون الرواية ورؤيتها.

ظهر انحياز هلسا (اللغوي) إلى جانب الريف من خلال رسمه لصورة "الشيخ". فجاء في الرواية: "والشيخ يجلس بجواره ضئيلا وقذرا". وجاء أيضا أن الشيخ كان "قذرا، شرسا، عيناه بلون الدم"[3]. فكما أراد هلسا إسقاط البداوة من خلال شيخها بموته وعلى يد أحد العبيد،

---

[1] زنوج وبدو وفلاحون: ص ٤٠.

[2] للمزيد حول مستويات اللغة عند غالب هلسا انظر: نبيل حداد: الكتابة بأوجاع الحاضر، صص ١٥١، ١٨١.

[3] زنوج وبدو وفلاحون: صص ١١، ٢٦ على التوالي. وانظر: صص ١٢، ١٦، ١٧، ٢٢.

فإنه عمل على نسبة قدر كبير من الأوصاف السلبية له. وقد ظهر الشيء نفسه في وصف الكاتب لشخصية "سحلول" (الاستعلائية). جاء في الرواية: "كان وجه البدوي جافا مستطيلا، ومن تحت الكوفية المتسخة كانت تنساب جدائل شعره طويلة فاحمة السواد"[1]. ومما يزيد هذا الانحياز وضوحا _في حوار بين "سحلول" و"زيدان"_ أن الكاتب يذكر "زيدان" باسمه ويذكر اسم "سحلول" بـ"البدوي". فكما نعت "سحلول" "زيدان" ووصفه بـ"الفلاح" على أنه نوع من التحقير وتقليل الشأن، فإن الكاتب يعمل على عكس ما فعله "سحلول". يوضح ذلك ما جاء في الرواية: "رأى البدوي يقتحم عليه الخيمة وهو يقول بغضب: علامك ما ترد يا فلاح؟ فنهض لاستقباله. وألحّ البدوي: علامك ما ترد؟. قال زيدان بارتباك: أهلا وسهلا."[2]. ومن مظاهر الانحياز اللغوي أيضا أن الكاتب أعطى عند تصوير البداوة مساحة نصية أكبر، مما عمل على إعطاء المزيد من السلبية، بينما جاءت المساحة النصية المعطاة للريف صغيرة مركزة على الجوانب الإيجابية فيه.

وإذا كانت السلطة _على اختلافها_ إحدى الضوابط المهمة لأي مجتمع، فإن الكاتب صور المجتمع البدوي وقد خلا من السلطة. فعمل على إسقاط السلطة السياسية في المجتمع البدوي التي تمثلت في سقوط شيخه. والأهم من ذلك أنه صوّر غياب السلطة الدينية فيه. وإذا حضرت فإنها تحضر بدافع قبلي (التعصب للقبيلة السياسي والديني...الخ)، فينعتون "جلوب" بـ "النصراني"، أو كـما جاء : "ما نمشي ورا نصراني"، "يمه الصاحب من أمة محمد"[3]. في حين

---

[1] زنوج وبدو وفلاحون: ص ٤٢.
[2] المصدر السابق: ص ٤٢. وانظر: صص ٤٣_٤٩.
[3] انظر: السابق، صص ١٣، ٢٤.

يرسم هلسا صورة للريف وقد حضرت فيه السلطة الدينية بشكل متسامح حيث تآلف فيه الجميع.

يمكن القول بأن أيديولوجية الكاتب قد ظهرت أيضا في رؤيته للمرأة. ففي حين تظهر المرأة بصورة الظلم والامتهان في المجتمع البدوي، فإن صورتها تختلف في الريف، حيث يصوّر امرأة "زيدان" بالضد من ذلك[١]. فجاء في الرواية: "ردّت مش مهم حدا أبوي، وين ما بتروح أنا معاك [...] عندما تزوجها كان يعرف أنها من عرق نساء حكيمات حنونات، ويشعر على الدوام أنها من عنصر أكثر تهذيبا"[٢]. كما ظهرت رؤيته في موقف أم "سلمى" وأم زوجة "زيدان". فقد كان "زيدان" يتذكر بين الحين والآخر أم زوجته ويحسب لها حسابا، بل كانت عامل ضغط في مخيلته كي يدافع عن زوجته، فراح يفكر بما ستقوله أمها وتفعله عندما يعودان إلى القرية فيما لو ضاجع "سحلول" زوجته[٣]؛ فجاء هذا الموقف مغايرا لموقف "فاطمة" من ابنتها "سلمى"، حيث كانت تعلم بأمر اجتماعها مع "علي" وتراقبهما، ولم يكن لها موقف ما فيما لو ضاجع "علي" "سلمى". فجاء: "وخطر لها أن علي قد ضاجع سلمى وفضحها"[٤]. وبدت ردة فعلها لا مبالية فقالت لها: "طولتي يا حنونتي"[٥]. وتتبع رؤية هلسا لصورة المرأة في أنه يصوّر المجتمع البدوي بمجموعة من الفضائح الجنسية. فامرأة الشيخ ("فاطمة") "كانت تخون الشيخ مع آخرين: رعيان ورجال من القبيلة وزنوج"[٦]. كما يصف الكاتب مضاجعة "الشيخ" لزوجاته بأنها مفضوحة وعلى مسمع من الرّجال[٧].

---

[١] للمزيد حول صورة المرأة انظر: "البناء الاجتماعي للبداوة: النسق القبلي والأسري"، في هذه الدراسة، صص ٣٤_٣٦.

[٢] **زنوج وبدو وفلاحون**: ص٤١.

[٣] المصدر السابق: ص ٤١.

[٤] انظر: السابق، صص ٤٤-٤٦.

[٥] السابق: ص ٢٦.

[٦] السابق: ص ٢٦.

[٧] السابق: ص٢٤.

لقد أراد هلسا إسقاط البداوة والمجتمع البدوي (القديم) الذي تسود فيه الطبقية ثم إحلال مجتمع جديد لا محل للظلم (الطبقي) فيه ولا لتلك الممارسات السلبية ألا وهو مجتمع الريف. فعبّر بذلك عن انهيار نظام البداوة[١].

ب _ سـليمان القوابــعة

تتلخص رؤية سليمان القوابعة للبداوة _في روايته_ في تصوير الصراع الدائر حول "حوض الموت" (المكان) ألا وهو الصراع البدوي. فيصور البدو بغزاة جاؤوا ليسطوا ويقتلوا وينهبوا خيرات ذلك المكان مما أدى إلى توتر العلاقة بين البدو والمستقرين من أهل "الحوض"[٢]. لقد استمد الكاتب مادة أحداث روايته من عالم موضوعي يتسق مع المرحلة المعبّر عنها وينبثق عن روحها. وقد يظن القارىء أن الصورة التي رسمها الكاتب في تصويره للصراع بعامة (الصراع مع الطبيعة واللصوص وجامعي الضرائب من الأتراك) ولصراع البدو الغزاة بخاصة، هي من صنع مخيلة الكاتب، لكن العناصر التي تشكلت منها الرواية تضع القارئ في

---

[١] يرى سليمان الأزرعي أن مقتل "الشيخ" و"سحلول" لا يعني ترميزا لانهيار بناء البداوة إنما يعني أنها دخلت معبرا مسدودا وفقدت قدرتها على الاستمرار. ويرى أن ذلك حالة من الرفض الفردي التي لا تشير إلى انهيار البداوة. انظر: سليمان الأزرعي "كروي رغم تطواف المدائن"، في: **وعي الكتابة والحياة: قراءة في أعمال غالب هلسا**، ص ٨٤. وربما يحتاج هذا الرأي إلى مزيد من النظر. فإذا كان رأس السلطة في المجتمع البدوي قد قتله أحد العبيد، وإذا كان "سحلول" النموذج الاستعلائي قد قتله "زيدان" الفلاح، وإذا كان رفض الشيخ الجديد قد بدا واضحا على "سمحان" و"طافش"، ووضوح التحولات عند"سلمى" و"علي"_فإن ذلك كله ربما عنى انهيار نظام البداوة.

[٢] يقول سمير الشريف حول رواية القوابعة: "لم نجد توترا في علاقة البدو مع الفلاحين مثلما ركزت عليه بعض الروايات بل اندماجا عضويا بين فئات المجتمع". انظر: سمير أحمد الشريف: "حوض الموت... قراءة بانورامية"، **مجلة أفكار**، وزارة الثقافة، ع ١٣٢، آب ١٩٩٩، ص ٧٢. وقد يحتاج هذا الرأي إلى مزيد من النظر. فمن الصحيح أن الرواية تشير في نهايتها إلى توقف الصراع بين البدو الغزاة وبين أهل "الحوض"، إلا أنها ترسم مشاهد واسعة منه منذ أولها حتى ترك آثارا واضحة. للمزيد انظر: في هذه الدراسة "ثنائية البداوة والحضارة: الصراع"، ص ٤١_٤٣، ٤٥_٤٨؛ "ثنائية البداوة والحضارة: التحولات"، صص ٦٦_٦٧؛ "الجانب الفني: الشخصيات"، صص ٧٨_٨٠ .

قلب واقع إنساني محدد[1]. كما أن المتمعن في كتب التاريخ المتحدثة عن تلك المرحلة يتبين واقعية الأحداث. كما صرّح الكاتب في لقاء معه فقال بأن معظم الأحداث والشخصيات واقعية. وضرب مثلا بشخصيّة "هجة" (التي مثلت ذاكرة الغزو والصراع) المستمدّة من واقعه وغيرها[2].

واضح من خلال الرواية أن ذاكرة الكاتب ممتلئة بصورة ذاك الصراع البدوي. فالعنوان، وهو أول ما يُلحظ في الرواية، يدّل على هذا الحضور، فـ"حوض الموت" الرواية سميت باسم "حوض الموت" المكان، وهو على الأرجح الاسم الذي كانت قد أطلقته القبائل البدوية على ذلك المكان، فقد ورد على لسان "عقيد القوم" في بداية الرواية وعلى لسان الرجل المشيب في نهايتها[3].

ويبدو أن فكرة الصراع كانت تسيطر على القوابعة عندما كان يكتب روايته. فبالإضافة إلى افتتاحه الرواية بمشهد من مشاهد الصراع ثم إنهائها بمشهد يعلن انتهاءه، فإن ما بين البداية والنهاية ما يدلّ على حضور فكرة الصراع. ومما جاء في الرواية: "تنبعث الأشياء من الوسط... ذروة فيها قلعة ومساكن متراصة [...] وأدغال زيتون تهرب صعّدا نحو بيوت البلدة كأنها تريد أن تمنع عنها الغزو"[4]. فيصف الكاتب طبيعة "الحوض" وتركيبته التي وقفت كأنها تريد منع الغزو عنه، فوقفت أشجار الزيتون لتحميه. ويجيء هذا الحضور، على المستوى اللغوي في الرواية، في وصف الكاتب لصوت "عبد العزيز بن محمد" (شيخ الجامع الحميدي)،

---

[1] انظر: زياد الزعبي: "حوض الموت: ثقافة الغزو والجنون الفردي"، المجلة الثقافية، ص ١.

[2] كان لقائي به في بيته في الطفيلة بتاريخ ٢٠٠٧/٢/٣.

[3] انظر: حوض الموت، صص ٧ ، ٨، ١٨٧.

[4] المصدر السابق: ص ٨.

فيــشبهه وكأنـــه يـــريد أن يصدّ غزوا[1]. ويجيء هذا التشبيه دليلا على سيطرة هذه الفكرة في ذاكـــرته. وتكرر الحضور اللغوي عندما يقوم الكاتب بإسقاط الصراع الدائر بين البداوة وأهل "الحـــوض" على الطبيعة والمكان الذي يقطنه كل منهما: الصحراء والجبال. فجاء: "وصحراء الجنوب تخطو من الشرق [وهو المكان الذي كانت تطل منه القبائل] حتى تمس غابة تدفن نفسها فـــي الجبال فتعلن عليها الحرب، وتبتليها بالويل"[2]. وأيضا عندما يصف "الفتاة الجبلية" فيقول: "وترد جدائلها... ربما مثـــل عربيـــة ملثمة أيام الشـــدة، أو مهر متوفز يســـتبق صافنة تطوي المسافات لتوقف الغزو"[3].

وربما رمز الكاتب بصورة صراع الموت مع فتاة الجبال، حيث اشتهاها وضاجعها رغما عنها وفضّ بكارتها ولكنها انتقمت منه أخيرا، إلى البدو الغزاة الذين كانوا يشتهون "حوض الموت" فيسطون عليه، ويقتلون، ويسلبون خيراته، إلا أن أهل الحوض يردونهم ويدحرونهم[4]. فالموت يشتهي ابنة الجبال و"العقيد" يشتهي الحوض، وعليه فإن الغزاة هم _إن جاز التأويل_ الموت، والحوض هو الفتاة المغتصبة. ومما يدّعم هذا التأويل أن الكاتب حينما يصوّر الصراع العام الذي تكالب على "حوض الموت" (المكان) لا يصور أيّا من هذه الصراعات (الطبيعية، اللصوص، الحيوان، ...الخ) بصورة تشتهي الحوض، بخلاف تصويره للغزاة.

لقد عبّر القوابعـــة عن بنية نفســـية بدوية تأصل فيهـــا القتل. جـــاء ذلك في أفعالهـــا

---

[1] انظر: حوض الموت، ص ٨١ .

[2] المصدر السابق: ص ١٣.

[3] السابق: ص٣١. وانظر: صص ١٣، ٧٨.

[4] انظر الصورتين: السابق، ص ٧_٨ ، ٢٨_٣١ .

وممارساتها العبثية التي لم تهدف إلى غاية محددة. فظهرت البنية الثقافية البدوية أشبه ما تكون بإنسان سلطوي يمارس السيطرة وتملك الأشياء. إن هذا لا يعني أن الكاتب ينطلق من أيديولوجية مسبقة ضد البداوة، لأن أحداث الرواية واقعية في أغلبها كما مرّ، كما أن الكاتب يتجاوز تلك الثنائية (البداوة والحضارة) كما تشير نهاية الرواية.

ج ـ زيـــاد قاســـم

وقد قام زياد قاســم بتصوير المجتمع البدوي معبرا، في رؤيتــه له، عن ثنائيــة البداوة والحضارة. ولئن كانت رؤيتا الكاتبين السابقين (غالب هلسا وسليمان القوابعة) قد تلخصتا في التعبير عن هذه الثنائية بصورة صراع دموي وبشكل تصادمي بين المجتمعين، فإن رؤية قاسم كانت أقل حدة منهما. فالبؤرة التي تركزت فيها رؤيته للمجتمع البدوي تتمحور حول التحولات (تحولات البداوة). لذا جاء الصراع بشكل عرضي لم يقصده الكاتب لذاته، إنما جاء تعبيرا وتصويرا للمجتمع البدوي بشكل عام، كما جاء شرطا وتمهيدا لتلك التحولات التي أرادها للبداوة.

ومن تلك التحولات دخول "رجا" (الفلاح) على المجتمع البدوي ليكون بذلك نقطة تحول نحو الزراعة والاستقرار. فــ"رجا" يمثل النمط الفلاحي (الحضري) المسالم الذي لا يعرف غير الزراعة، ويحتاج إلى من يحمي تلك الأرض التي قام بزراعتها (كانت المناطق الزراعية في تلك الفترة الزمنية تتعرض إلى اعتداء القبائل البدوية). وهكذا فقد أراد الكاتب لجانبي البداوة والحضارة أن يلتقيا بصورة ودية تبادلية قائمة على احتياج كل منها للآخر. فتعاون من يملك القوة والحماية (البداوة) مع من يملك الزراعة (الحضارة)، وبذلك حظي المجتمع البدوي

ووسائل إنتاجه بتغييرات جذرية. ويعتبر زواج "زعل" من "هند" أيضا جزءا من نظرة الكاتب في هذا الالتقاء. فإذا كان اللقاء الأول قائما على تبادل المصلحة بينهما القابل للنجاح أو الفشل، فإن هذا اللقاء حتما قد أفضى إلى نتيجة، فتم التلاقي بين الجانبين لتكون "ثائرة" (الشخصية البدوية المتحولة) ثمرة له (التلاقي)[1]. وتظهر رؤية الكاتب هنا على نحو ما عندما يعطي شخصية "هند" (الفلاحة) نصيبا كبيرا ودورا فعالا في دفع التحولات، إذ كان لها أثر واضح على "زعل" و"ثائرة" و"فندي".

لقد أراد قاسم أن ينقض البداوة ليعلن بداية عصر جديد لها، لكنه لا يفصح عن رؤيته هذه بشكل واضح وصريح. وتعتبر التحولات التي أجراها على شخصية "زعل" وما آلت إليه مثالا على رؤيته المقنّعة، إذا صح التعبير. فـ"زعل"، وهو مثال النموذج البدوي الذي يبدو أن الكاتب رمز به إلى البداوة الخالصة، قد بدأ تدريجيا بالتحول حتى وصل إلى الانهيار[2]. بدأ انهيار "زعل" (البداوة) واضحا على قول ابنه فهو: "لايدري كيف يتعامل مع هذا الأب. لا المدرسة أرضته ولا التحاقه بالفرسان. لا التقرب إليه يقربه منه ولا الابتعاد عنه ينسيه إياه. كل شيء فيه مسكون بالموت زاهد بالحياة. لم يعد فيه ما يخيف سوى ماضيه العتيق. شيخ يسبب الهلع ولا يقوى على الأذى. أمعقول ذروة العنفوان، تؤول خمولا وترديا وانهيارا"[3]. ومما يؤكد الاعتقاد برمزيته قول "المقيم البريطاني" بعد مقتله: "أعتقد أنه ليست فروسية الجبلية

---

[1] للمزيد حول شخصية "ثائرة" انظر: "الجانب الفني: الشخصيات"، في هذه الدارسة، صص ٨٠_٨٢.

[2] للمزيد حول شخصية "زعل"، انظر في هذه الدراسة: "ثنائية البداوة والحضارة: التحولات"، ص ٦٠_٦١؛ "الجانب الفني: الشخصيات"، صص ٧٥_٧٦.

[3] الزوبعة: ص ٥ /٧٢.

وحدها ماتت بموت زعل وإنما ماتت معها نخوتهم أيضا"[1]. مما يعني ذهاب البداوة بذهابه وتلاشيها معه.

كما أراد قاسم نقض البداوة من خلال نقض نظامها القائم على القبيلة برؤية مقنّعة من خلال شخصية "فندي" المتحولة التي تعد نموذجا لتحولات البداوة. فأراد الكاتب لهذه الشخصية أن تتخلى عن القبيلة وأن يحل محلها النظام العسكري المضاد لها (القبيلة). فقد دلت حادثة مقتل "فناطل الشتيويات" الذي قام بغزو الشركس في الرصيفة وهو من قبيلة الجبيلية على يد "فندي" ابن قبيلته_دلّت على انصياع "فندي" للأوامر العسكرية دون الاهتمام برابطة القبيلة. ويعني ذلك بدء انهيار نظام القبيلة.

وربما جاءت رؤية قاسم على شيء من الوضوح حينما يعلن التحولات الجذرية الطارئة على البداوة بسبب تولي "درداح" قيادة القبيلة بدلا من "زعل". فبالإضافة إلى أن حكومة شرق الأردن صارت تدفع له مقابل وقف الغزو _مما يعني سيطرة السلطة على القبائل وخضوعها_ يصرح الكاتب بذلك فيقول: "كان تولي درداح شيخة الجبيلية نهاية وبداية"[2]. وهذا يعني انتهاء عصر البداوة ودخول عصر جديد لبداوة مختلفة فيما يبدو.

د _ سـميحة خريـس

وتعتبـر روايتها "القرمية" من الروايات التاريخية، حيث إن أحداثها تتسق مع الأحداث التاريخـية التـي عبّـرت عنها. وقد بدأت الرواية بتصوير حياة قبيلة بدوية (الحويطات) وقد

---

[1] الزوبعة: ص ٥/٢٢٣ .

[2] المصدر السابق: ص ٥/٢٢٧ .

داهمـــتها ريـــاح الـــثورة العربية الكبرى فانضمت إليها، حيث لعبت بعض شخصياتها –"عودة" و"عقاب"– دوراً مهماً في دفع الثورة. إذن، فالرواية تعيد صياغة التاريخ بقالب روائي.

يـــؤكد بعـــض نقـــاد الـــرواية أن التاريخ علم سلطوي. أي أنه ينتج ويعاد إنتاجه في مؤســـسات ســـلطوية تحـــذف ما تريد وتبرز ما تشاء، فهو يدور حول مقولتين سلطويتين هما الانتصار والهزيمة، وهو مشغول بالمنفعة لا بالحقيقية. وهنا يأتي دور الفن والرواية بخاصة لا لتعبـــر عن ثنائية النصر والهزيمة إنما ليكتب الروائي التاريخ الذي لا يكتبه المؤرخ، أي تاريخ المقموعـــين والمـــضطهدين والمهمشين. إنه يكتب التاريخ المأساوي الذي يسقط في النسيان، مؤكداً بذلك أن الكتابة الروائية علم التاريخ الوحيد، أو أنها كتابة موضوعية تسائل ما جرى دون حـــذف أو إضافة. كما يفترق المؤرخ عن الروائي في أن الأول يعود إلى الماضي مكتفياً به، بينما يصيّر الروائي الماضي لحظة راهنة، فلا رواية إلا بالراهن ولا وجود لروائي لا يبدأ من الآن[1].

ومن هذا التصور لمفهوم الرواية التاريخية، أو لعلاقة الرواية بالتاريخ، تثار أسئلة هنا: فإلى أي مدى استطاعت خريس أن تصور بواقعية المجتمع البدوي؟ وهل كانت لها رؤية خاصة نحو التاريخ؟ وهي التي ترى بأن الواقع ليس فيما سطره المؤرخون والعسكريون، وهذا ما شكل أمامها تحدياً لأن مجمل الحقائق حول الحدث والحقبة كان مكتوباً كما تقول[2].

والراجح أن خريـــس تنطلق في روايتها من رؤية أيديولوجيـــة. فإذا كان كل تاريخ قد سقطت منه أشياء لأسباب سلطوية فإن الكاتبة تقف إلى جانب التاريخ وتؤيده وهي لا تختلف في

[1] انظر: فيصل دراج، الرواية وتأويل التاريخ: نظرية الرواية والرواية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٤، صص٥، ٦، ٨٢، ٨٣، ٣٦٦، ٣٦٩.

[2] انظر: سميحة خريس، "أن لا رواية إلا الحياة"، في: الرواية في الأردن: أوراق ملتقيات عمان الإبداعية، ص ٢٩٨.

روايــتها عــن المعنــى الــذي قدمـــه التاريخ، كما قالت هي بذلك، إذ قرأت كتب المؤرخين العسكريين والمغامرين والحكاية الرسمية التي اهتمت بها السلطة[1]. وعلى هذا فلا حاجة لمزيد من التوضيح حول رؤية الكاتبة التي أرادت بروايتها أن تدفع عن أجدادها كل حالات التهميش، وأن تعرف موقعهم من البنيان الذي يضمها كدولة وكيان وواقع اجتماعي كما تقول[2].

إن رؤية الكاتبة المؤدلجة هذه سوف تنسحب على رؤيتها للمجتمع البدوي الذي صورته. وقــد ظهر ذلك في أفكار عدة، منها رؤيتها للصراع القائم في المجتمع البدوي. ففي حين تكون بنــية الصراع جزءا من البداوة لا تنفصل عنها، تأتي رؤية الكاتبة لتبرره فهي تربط بين الغزو الــذي تقــوم بــه القبيلة وبين الأحوال الاقتصادية السيئة التي تمر بها[3]، كما أنها تعلن تلاشيه التدريجي بمجيء الثورة. ومن تلك الصراعات أيضاً التي تقوم خريس بتجاوزها ثنائية البداوة والحضارة. فبرغم حضورها المنتشر منذ أول الرواية إلا أنه لم يكن مقصوداً لذاته بقدر ما كان يبــين الأثر الذي خلفته الثورة على البدو والفلاحين. فقد اختفى هذا الصراع وحل محله مفهوم الــوحدة والــوطن بعدما كانت القبيلة هي محور الفرد البدوي. فجاء في الرواية: "يعلق بدري: زين..غد، تسمع صوت إبل الترك الرايحة الكرك نسمع نحيبهم وهم يردون بلادهم. ويصيح له آخر: عداك العيب يا الأخو... رايحين الكرك والكرك ما هي بلادهم، هاي ديرتنا بعد"[4].

وقــد بــرزت رؤيـــة خريس المؤدلجة تجاه المجتمع البدوي في صورة المرأة، فترسم صورة عُليا لها. ففي حين ترسم لــ"مزنة" (الرمز) صورة امرأة تحظى بالحب والتقدير، حتى

---

[1] انظــر: ســميحة خــريس: "ثقافــة"، في: الرواية في الأردن، تحرير: شكري الماضي وهند أبو الشعر، منشورات جامعة آل البيت، المفرق-الأردن، ٢٠٠١، ص ٣٣٠ .

[2] انظر: المصدر السابق، ص ٣٢٩ .

[3] انظر: القرمية، صص ٣٦-٤٢ .

[4] المصدر السابق: صص١٢٠، ١٢١ .

تــرتفع العلاقـــة بينها وبين "عقاب" إلى الرومانسية والخيال[1]، فإن هذا مبرر إذا ما أخذ برمزية هاتين الشخصيتين. ولكن حين ترسم صورة لــ"عليا" بذهابها في رحلة إلى البتراء _إذ يقول لها "عـودة": "خيتي، اطلعي البترا فرجي همك"[2]_ فإن هذه الصورة تثير عدة أسئلة حول واقعيتها. فقـبل هــذه الــرحلة تظهر صورة المجتمع البدوي ذاك يعاني من القحط والجدب وقلة الموارد الاقتصادية، وبأنه مجتمع يعيش في قساوة وخشونة في الحياة. فهل تتماشى هذه الصورة مع ما رسمته حول رحلة "عليا" السابقة؟

وأخيــراً، فقــد أجــادت خـــريس اللعــب ببعض المفردات الرمزية("عقاب"، و"مزنة"، و"الــصقر"، و"الحرّ"، و"الأصيلة"، و"الكحيلة"...الخ) فجسدت بذلك عالمها الروائي الرمزي، كما عملــت أيــضا على توسيع الفضاءات الدلالية للرواية. ولكن الاعتقاد الخاص بأن تعلق الكاتبة بهــذه الــرموز أمر لم يعد يجدي نفعا. فهل مثل هذه الرموز العربية مقبولة في هذا الوقت من الــزمن، أي فــي ظل ما تعيشه الحياة والقومية العربية من تشويه وفقدان للهوية؟ إن الطيور والخيول...الخ، رموز لم تعد لدلالاتها حضور سوى في المخيلة العربية.

مما سبق يتضح أن رؤية الكتّاب قد اختلفت تجاه موضوع البداوة. وهو اختلاف طبيعي مـــتوقع، لأن لكل منهم فكره وأدواته وتعبيره الخاص. ولكن لا بدّ أن يؤخذ في الحسبان بعد عــرض رؤى الكتّاب_ قضية بُعد الكاتب أو قربه من ناحية زمانية أو مكانية عن البداوة؛ لأن معايشة الموضوع المعبر عنه ومعاصرته تساعد على التعبير بواقعية، كما تساعد على الاقتراب مـــن حقـــيقة الموضوع. كما يعتبر التدرج الزمني في تناول الموضوع مهماً، لأن البداوة في

---

[1] انظر: **القرمية**، مثلا: صص ٦٦-٦٨، ٨٣، ٨٤، ٨٩ .

[2] المصدر السابق: ص٤٣. وانظر هذه الرحلة: صص ٤٣-٤٧.

تحـــول وصيرورة، فالسمة الغالبة على المجتمع الأردني كانت أقرب إلى البداوة مقارنة بالوقت الحاضر.

ويجـــدر هنا الالتفات إلى تدرج الكتّاب في تناول الموضوع. وقد كان غالب هلسا أقدم روائيّ من بين المختارين في التعبير عنه. بالإضافة إلى هذا فإنه كان قد ولد وتربى في منطقة ماعين في مأدبا[1] المتاخمة للصحراء والتي تقطنها قبائل بدوية. مما يعني أن روايته ورؤيته قد جاءت الأقرب في تصوير المجتمع البدوي. وكذلك الأمر بالنسبة لسليمان القوابعة، فإن روايته جـــاءت تعبيـــراً واقعيا عن ذلك الصراع الذي كانت تشنه القبائل البدوية على بلدته في جنوب الأردن. وكما سبق، فقد صرح الكاتب بمعاصرته لبعض الأشخاص الذين استلهمهم وهو يكتب روايته، ومنها شخصية "هجة".

أمـــا الكاتبان الأخيران، فقد ابتعدا عن المجتمع البدوي زمانيا ومكانيا. وعلى الأرجح أنهمـــا قـــد استقيا مادتهما الروائية حول البداوة من كتب التاريخ. وهذا تطلّب منهما أن يتمثلا المـــرحلة المعبـــر عنها بوعي الكاتب ورؤيته. فزياد قاسم قد ولد ونشأ في عمان وفي وسطها تحديداً[2]. وكـــذلك بالنسبة لسميحة خريس، فهي أيضاً بعيدة زمانياً ومكانياً عن البداوة[3]. حيث جاءت مادة روايتها _كما قالت_ مستقاة من كتب التاريخ.

---

[1] للمزيد حول حياة غالب هلسا، انظر: مؤسسة عبدالحميد شومان (تحرير)، "مدخل إلى عالم غالب هلسا"، في: عالم غالب هلسا، ص ٥_٣٣؛ غالب هلسا: **زنوج وبدو وفلاحون**، صص٧، ٨.

[2] للمزيد حول حياة زياد قاسم، انظر: نضال الشمالي: **تجربة زياد قاسم الروائية**، دار وائل للنشر، عمان، ط١، ٢٠٠٢، ص ٩.

[3] للمـــزيد حـــول حياة سميحة خريس، انظر: نضال الصالح (تحرير)، **سميحة خريس: قراءات في التجربة الروائية**، منشورات أمانة عمان، ٢٠٠٥، صص ١٣، ١٤.

الخاتمة

كانت البداوة بقيمها المختلفة تسيطر على المجتمع العربي، وما زالت كذلك في العصر الحديث حتى في أكبر مدنه وعواصمه. وقد عمل البحث على قراءة هذا الموضوع في الروايات الأردنية المختارة قراءة ثقافية وفنية. لقد أفاد البحث من النقد الثقافي في تحديد بعض الأنساق الخفية في الثقافة العربية كما صورتها الروايات، سعياً لنقدها وتفكيكها وتمهيدا لتغييرها في إطار الواقع المعيش. ومن خلال هذا التحليل للروايات أمكن استخلاص القضايا الآتية:

- عالجت الروايات فترة زمنية محددة تقريبا من تاريخ البداوة، وهي من أواخر القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين.
- إنّ نظام البداوة السياسي نظام مغلق على نفسه، لا يعترف بأدنى سلطة خارجية عليه. وإن السلطة السياسية التي يمثلها الشيخ سلطة استبدادية في مجتمع البداوة. وإن خضوع الأفراد لها أمر شائع.
- إن السلطة السياسية هي الضابط الأول للمجتمع البدوي. فلا حضور للسلطة الدينية مثلا أو لغيرها.
- إن الصراع ظاهرة متجذرة في عقلية البداوة. ويعني الصراع: صراع البداوة مع البداوة، أو مع الحضارة، أو السلطة. وتعتبر نسقية الغزو عنصرا فعالا في المجتمع البدوي، من ناحية اقتصادية، ومن ناحية سياسية على أنه نوع من فرض السيطرة على الآخر. كما يعتبر صراع البداوة مع الحضارة (وهو من القضايا القديمة) مهمّاً في الروايات، ومتجذرا في الحياة العربية.
- إن السبب في الصراع بشكل عام هو فكرة "الأصل"، التي تعني أن البداوة أصل في الحسب والنسب والمجد... الخ. وبسبب هذه الفكرة العليا، في نظرها، فإنها

تجــرد غيرها من أي قيم عليا. كما كانت هناك أسباب أخرى منها غياب السلطة بمفهــومها العام (الدينية، والسياسية الخارجية... الخ). وقد اتخذ الصراع صورا عــدة، مــنها ما كان بصورة استعلاء البداوة على الحضارة وترفعها عنها، وهي ظاهــرة عامة في الروايات؛ ومنها ما وصل حد الصراع الدموي (القتل). حتى أصبح القتل عادة تمارسها البداوة ضد نفسها وضد الحضارة، كما تصور الروايات في تلك الفترة الزمنية المدروسة.

- نــتج عــن هــذا الــصراع، وخصوصا صراع البداوة مع الحضارة، العديد من الــسلبيات. حيث أدى ذلك إلى تقليص المساحات الزراعية، إضافة إلى الخسائر: المادية، والبشرية. وقد أدى ذلك إلى إبطاء عملية التطور الطبيعي للمجتمع.
- إن قضية تحولات البداوة نحو الحضارة مهمة بالنسبة للبداوة. فالبدوي يسعى أبدا إلــى التحول. وقد طرأ على المجتمع البدوي الكثير من التحولات: الاقتصادية، والــسياسية، والقبلــية...الخ. كما ظهرت بعض ملامح التحضر التي تمثلت في ممارسة الزراعة.
- ظهــرت بعــض الأنمــاط والشخصيات البدوية التي شملت الجوانب الموضوعية والفنــية للروايات. فكان منها: التاريخية، والاستعلائية، والهُلاميّة، والحضريّة، والرمزيّة.
- كانــت رؤيــة كتّاب الروايات نحو الموضوع متفاوتة. فمنهم مَن صور المجتمع البدوي بشكل دقيق. ومنهم من ركّز على قضية دون أخرى، كقضية الصراع أو قضية التحولات. كما أن رؤية الأقرب منهم نحو البداوة، زمانيا ومكانيا، اتسمت بالواقعية.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر

هلسا، غالب: **زنوج وبدو وفلاحون**، أزمنة، عمان، ط٣، ٢٠٠٢. (صدرت الطبعة الأولى منها في: ١٩٧٦)

القوابعة، سليمان: **حسوض الموت**، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان،ط١، ١٩٩٤. (كُتبت في: ١٩٧٩)

قاسم، زياد: **الزوبعة ١**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٤، ١٩٩٨. (صدرت الطبعة الأولى في ١٩٩٤، منشورات أمانة عمان).

ـــــــــــ: **الزوبعة ٢**، منشورات أمانة عمان، ١٩٩٦.

ـــــــــــ: **الزوبعة ٣**، منشورات أمانة عمان،١٩٩٧.

ـــــــــــ: **الزوبعة٤**: منشورات أمانة عمان، ١٩٩٧.

ـــــــــــ: **الزوبعة ٥**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،٢٠٠٣.

خريس، سميحة: **القرميّة**، سنابل للنشر والتوزيع، مدينة ٦ أكتوبر، مصر، ط١، ٢٠٠٣. (صدرت الطبعة الأولى منها في: ١٩٩٩، أمانة عمان الكبرى).

ثانيا: المراجع

الكتب

ابن خلدون، عبد الرحمن: **مقدمة ابن خلدون**، إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤، د.ت.

أرثـــر أيزابرجـــر: السـنقد الثقافي: **تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية**، ترجمة: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي: المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ع ٦٠٣، ط١، ٢٠٠٣.

الأزرعـــي، ســـليمان: **الـــرواية الجديـــدة في الأردن**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٧.

ـــــــــــــ: "قروي رغم تطواف المدائن: قراءة في موقف غالب هلسا من المدينة"، فـــي: **وعـــي الكـــتابة والحياة: قراءات في أعمال غالب هلسا**، تحرير: مجموعة مؤلفين، أزمنة، عمان، ١٩٩٤.

الأنصاري، محمد جابر: **تكوين العرب السياسي ومغزى الدّولة القطريّة: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤.

بحراوي، حسن: **بنية الشكل الروائي(الفضاء، الزمن، الشخصية)**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٠.

بدر، عبد المحسن طه: **حول الأديب والواقع**، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨١.

التل، غسان علي نيازي: **المجتمع العشائري: قضايا ومشكلات**، دار الكندي، إربد_الأردن، ط١، ١٩٩٩.

توما، توفيق: **الريف: أرض ومجتمع**، الشركة الشرقية للمطبوعات، د.م ،١٩٨١.

الجميل، مكي: **البداوة والبدو في البلاد العربية**، الشركة الثلاثية، عمان، ١٩٦٣.

حـــداد، نبيل: **الرواية في الأردن: فضاءات ومرتكـــزات**، منشورات وزارة الثقافة، عمان، ط١، ٢٠٠٣.

ـــــــــ: **الكـــتابة بأوجاع الحاضر: دراسات نصية في الرواية الأردنية**، أمانة عمان، عمان ،٢٠٠٣.

الخريجـــي، عبد الله: **علم الاجتماع الديني، سلسلة دراسات في المجتمع العربي السعودي**، رامتان، جدة، ط١، ١٩٨٢.

خـــريس، سميحة: "أن لا رواية إلا الحياة"، في: **الرواية في الأردن: أوراق ملتقيات عمان الإبداعـــية**، تحريـــر: باسم الزعبي ومحمد جمال عمرو، منشورات اللجنة الوطنية لإعلان عمان عاصمة للثقافة، عمان، ط١، ٢٠٠٢.

ـــــــــــــ: "ثقافة"، في: **الرواية في الأردن**، تحرير: شكري الماضي وهند أبو الشعر، منشورات جامعة آل البيت، المفرق_الأردن، ٢٠٠١.

خليل، إبراهيم: **حارة البدو**، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٠. (رواية)

درّاج، فيـــصل: **الرواية وتأويل التاريخ: نظرية الرواية والرواية العربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٤.

ـــــــــــــ: **نظرية الرواية والرواية العربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٢، ٢٠٠٢.

الـــدقس، محمـــد: **التغيـــر الاجتماعي بين النظرية والتطبيق**، دار مجدلاوي، عمان، ط٢، ١٩٩٦.

الربايعة، أحمد حمدان: **المجتمع البدوي الأردني في ضوء دراسة أنثروبولوجية**، منشورات دائرة الثقافة والفنون، عمان، ١٩٧٤.

الرويلـــي، مـــيجان؛ والبازعـــي، سعد: **دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من خمسين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٤، ٢٠٠٥.

الزعبـــي، زياد: "ملاحظات حول العلاقة بين البيئة المحلية والأدب"، في: **قراءات: مقالات ونصوص ثقافية**، منشورات وزارة الثقافة، عمان، ٢٠٠٢.

زيتوني، لطيف: **معجم مصطلحات نقد الرواية**، مكتبة لبنان، بيروت، ٢٠٠٢.

السعافين، إبراهيم: **تطور الرواية العربية الحديثة (في بلاد الشام ١٨٧٠_١٩٦٧)**، دار المناهل، بيروت، ط٢، ١٩٨٧.

سيريس، نهاد: **الكوميديا الفلاحيّة**، مطابع ألف باء الأديب، دمشق، ط١، ١٩٩٠. (رواية)

الشمالي، نضال: **تجربة زياد قاسم الروائية**، دار وائل للنشر، عمان، ط١، ٢٠٠٢.

ـــــــــــــ: **الرواية والتاريخ: بحث في مستويات الخطاب في الرواية التاريخية العربية**، عالم الكتب الحديث، إربد، ط١، ٢٠٠٦.

صابر، محي الدين؛ ومليكه، لويس كامل: **البدو والبداوة: مفاهيم ومناهج**، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٦.

صالح، فخري: "غالب هلسا قاصا"، في: **عالم غالب هلسا**، تحرير: مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان ، ١٩٩٦.

الصالح، نضال (محرر): **سميحة خريس: قراءات في التجربة الروائية**، منشورات أمانة عمان، ٢٠٠٥.

الطحاوي، ميرال: **نقرات الظباء**، دار شرقيات، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٣. (رواية)

الطراونة، أحمد: "المكان في روايات غالب هلسا"، في: **وعي الكتابة والحياة: قراءات في أعمال غالب هلسا**، تحرير: مجموعة مؤلفين، أزمنة، عمان، ١٩٩٤.

الطراونة، محمد سالم: **تاريخ منطقة البلقاء ومعان والكرك (١٨٦٤_ ١٩١٨)**، منشورات وزارة الثقافة، عمان، ١٩٩٢.

عبد الله، محمد حسن: **الريف في الرواية العربية**، سلسلة عالم المعرفة، ع ١٤٣، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٦.

عطيات، محمد: **القصة الطويلة في الأدب الأردني**، شركة الشرق الأوسط للطباعة، عمان، ١٩٨٠.

الغانمي، سعيد: "خيالات الذات المنشطرة"، في: **وعي الكتابة والحياة: دراسات في أعمال غالب هلسا**، تحرير: مجموعة مؤلفين، أزمنة، ١٩٩٤.

الغذامي، عبدالله محمد: **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٠.

القطامي، سمير: **الحركة الأدبية في الأردن (١٩٤٨_١٩٦٧)**، منشورات وزارة الثقافة، عمان، ط١، ١٩٨٩.

الكركي، خالد: **الرواية في الأردن**، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٦.

الماضي، منيب؛ والموسى، سليمان: **تاريخ الأردن في القرن العشرين (١٩٠٠_١٩٥٩)**، مكتبة المحتسب، عمان، ط٢، ١٩٨٨.

المجالي، بكر خازر؛ والدروع، قاسم محمد: **التاريخ العسكري للثورة الكبرى فوق الأرض الأردنية**، سلسلة دراسات في الثورة العربية الكبرى١، مطابع القوات المسلحة، ط١، ١٩٩٥.

محجوب، محمد عبده: **مقدمة لدراسة المجتمعات البدوية (منهج وتطبيق)**، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٤.

المحيسن، جهاد: **القبيلة والدولة في شرق الأردن**، منشورات البنك الأهلي الأردني، عمان، ٢٠٠٥.

المناصرة، عزالدين: **الهُويات والتعددية اللغوية: قراءات في ضوء النقد الثقافي المقارن**، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠٠٤.

الموسوي، محسن جاسم: **النظرية والنقد الثقافي: الكتابة العربية في عالم متغير (واقعها، سياقاتها، بناها الشعورية)**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،ط١، ٢٠٠٥.

الموسى، سليمان: **الثورة العربية الكبرى: الحرب في الحجاز ١٩١٦-١٩١٨**، عمان، ط١، ١٩٨٩.

هلسا، غالب: "سلطانة" في: **الأعمال الروائية الكاملة**، أزمنة، عمان، ٢٠٠٣. (صدرت الطبعة الأولى منها في:١٩٨٧، دار الحقائق، بيروت).

الوردي، علي: **لمحات من تاريخ العراق الحديث**، كوفان للنشر، لندن، ج١، ١٩٩١.

ويليك، رينيه؛ ووارين، أوستن: **نظرية الأدب**، ترجمة: محي الدين صبحي وحسام الخطيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٧.

يقطين، سعيد: **انفتاح النص الروائي**، المركز العربي الثقافي، بيروت، ط١، ١٩٨٩.

الرسائل الجامعية

صالح، صلاح: **الصحراء في الرواية العربية وإشكالية تحريك المكان**، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، سوريا،١٩٩١.

العفيفي، سناء: **صورة الريف في الرواية الأردنية**، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ٢٠٠٢.

المساعدة، نوال أحمد: **تجربة هاني الراهب الروائية: دراسة في الرؤية و التشكيل**، رسالة دكتوراة، جامعة اليرموك، إربد، الأردن، ٢٠٠٥.

المجـــلات والدوريـــات

الزعبـــي، زياد: "حوض الموت: ثقافة الغزو والجنون الفردي"، **المجلة الثقافية**، عدد ٦٤، ٢٠٠٥.

شـــريف، ســـمير أحمد: "حوض الموت... قراءة بانورامية"، **مجلة أفكار**، وزارة الثقافة، ع ١٣٣، آب ١٩٩٩.

عبيدات، زهير محمد: "صورة الصحراء في الزوبعة"، **المجلة الثقافية**، عدد ٦٤، ٢٠٠٥.

اللقـــــاءات

لقاء مع الكاتب سليمان القوابعة: كان لقائي به في بيته في الطفيلة بتاريخ ٢٠٠٧/٢/٣.

ABSTRACT

Alomari, Mansour Waheeb: **Bedouinism in Jordanian Novel: An Artistical Cultural Study in Selected Novel Examples.** Master Thesis, Yarmouk University (٢٠٠٧) (Supervisor: Dr. Nayef Khaled Al Ajlouni).

The present study has addressed Bedouinism in the Jordanian novel where sample novels were selected for study, namely: "*Negroes, Nomads, & Peasants*" by *Ghaleb Halasa*; "*Basin of the Death*" by *Suleiman Qawab'ah*, "*The Hurricane*" by *Ziad Qasem* and "*The Stub*" by *Samiha Khrais* which perceivably reflected the theme of this study. The researcher has reviewed and analyzed the earlier studies based on cultural and Artistic studies.

The study has addressed the social structure of Bedouinism with its varied economic, political, religious, tribal, and family patterns. The social pattern of the Bedouin life-style has been demonstrated from the novels under study. The dichotomy of Bedouinism -civilization with its two dimensions of conflict/transformation has been discussed. The conflicting Bedouinism-civilization dichotomy, as represented by stability, was significant and as old as Bedouin and civilized communities itself. The transformations necessarily accompany such conflicting dichotomy.

The most significant Artistic aspects revealed in the novels and addressed by the present study have been: characters and writer's vision, where the Bedouin character patterns hav been identified: historical, jellylike, transformative, and symbolic Bedouin characters. The artistic aspect of writer's vision was featured through addressing Bedouinism and Bedouin community from the writer's perspective considering time and spatial distances.